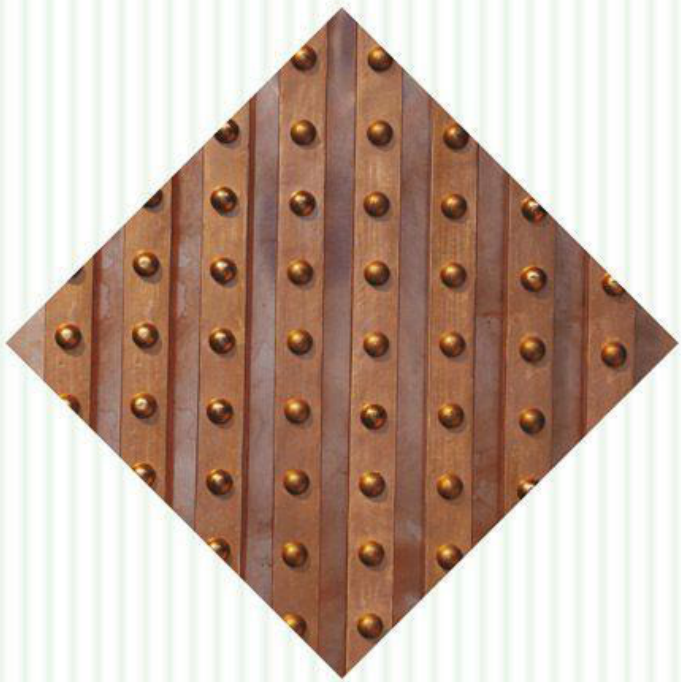
La razón populista

ERNESTO LACLAU



En *La razón populista*, Ernesto Laclau vuelve a concentrarse en uno de los temas que lo han ocupado en su larga trayectoria intelectual, ya desde *Política e ideología* en la teoría marxista. El populismo, práctica política históricamente desdeñada, es aquí vuelto a pensar como lógica social y modo de construir lo político desde un enfoque que se aleja definitivamente del punto de vista sociológico. Sus hipótesis —basadas en el posestructuralismo y la teoría lacaniana— son puestas a prueba al analizar la conformación del populismo estadounidense, del kemalismo turco y del peronismo de la resistencia.

Su reformulación del concepto de «pueblo» lo lleva a retomar la discusión con Slavoj Žižek, que había quedado inconclusa en *Contingencia, hegemonía, universalidad*, en torno a la sobredeterminación de la identidad política. Cuestiona asimismo la caracterización de la multitud que plantearon Michael Hardt y Toni Negri en *Imperio* para poner el acento en el poder unificador de las demandas.

La razón populista aporta una nueva dimensión al análisis de la lucha hegemónica y de la formación de las identidades sociales, que es fundamental para comprender los triunfos y fracasos de los movimientos populares, y avanza un paso más en el proyecto político de una democracia radical en el actual escenario de un capitalismo globalizado.

epublibre

Ernesto Laclau

La razón populista

ePub r1.0
Titivillus 2.07.15

Título original: *On Populist Reason*
Ernesto Laclau, 2005
Traducción: Soledad Laclau

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

Para Chantal, treinta años después.

PREFACIO

Este libro se interroga centralmente sobre la lógica de formación de las identidades colectivas. Nuestro enfoque parte de una insatisfacción básica con las perspectivas sociológicas que, o bien consideraban al grupo como la unidad básica del análisis social, o bien intentaban trascender esa unidad a través de paradigmas holísticos funcionalistas o estructuralistas. Las lógicas que presuponen estos tipos de funcionamiento social son, de acuerdo con nuestro punto de vista, demasiado simples y uniformes para capturar la variedad de movimientos implicados en la construcción de identidades. Resulta innecesario decir que el individualismo metodológico en cualquiera de sus variantes —incluida la elección racional— no provee tampoco ninguna alternativa al tipo de paradigma que estamos tratando de cuestionar.

El camino que hemos intentado seguir para tratar estas cuestiones es doble. Lo primero ha sido dividir la unidad del *grupo* en unidades menores que hemos denominado *demandas*: la unidad del grupo es, en nuestra perspectiva, el resultado de una articulación de demandas. Sin embargo, esta articulación no corresponde a una configuración estable y positiva que podríamos considerar como una totalidad unificada: por el contrario, puesto que toda demanda presenta reclamos a un determinado orden establecido, ella está en una relación peculiar con ese orden, que la ubica a la vez dentro y fuera de él. Como ese orden no puede absorber totalmente a la demanda, no consigue constituirse a sí mismo como una totalidad coherente. La demanda requiere, sin embargo, algún tipo de totalización si es que se va a cristalizar en algo que sea inscribible como reclamo dentro del «sistema». Todos estos movimientos contradictorios y ambiguos implican las diversas formas de articulación entre lógica de la diferencia y lógica de la equivalencia, que discutimos en el capítulo 4. Como explicamos allí, la imposibilidad de fijar la unidad de una formación social en un objeto que sea *conceptualmente* aprensible conduce a la centralidad de la *nominación* en la constitución de la unidad de esa formación,

en tanto que la necesidad de un cemento social que una los elementos heterogéneos —unidad que no es provista por ninguna lógica articulatoria funcionalista o estructuralista— otorga centralidad al *afecto* en la constitución social. Freud ya lo había entendido claramente: el lazo social es un lazo libidinal. Nuestro análisis se completa con una expansión de las categorías elaboradas en el capítulo 4 —las lógicas de la diferencia y la equivalencia, los significantes vacíos, la hegemonía— a una gama más amplia de fenómenos políticos; en el capítulo 5 discutimos las nociones de significantes flotantes y de heterogeneidad social, y en el capítulo 6, las de representación y democracia.

¿Por qué tratar estos temas en una discusión sobre populismo? La razón es la sospecha, que he tenido durante mucho tiempo, de que en la desestimación del populismo hay mucho más que la relegación de un conjunto periférico de fenómenos a los márgenes de la explicación social. Pienso que lo que está implícito en un rechazo tan desdeñoso es la desestimación de la política *tout court* y la afirmación de que la gestión de los asuntos comunitarios corresponde a un poder administrativo cuya fuente de legitimidad es un conocimiento apropiado de lo que es la «buena» comunidad. Este ha sido, durante siglos, el discurso de la «filosofía política», instituido en primer lugar por Platón. El «populismo» estuvo siempre vinculado a un exceso peligroso, que cuestiona los moldes claros de una comunidad racional. Por lo tanto, nuestra tarea, del modo como la hemos concebido, ha sido aclarar las lógicas específicas inherentes a ese exceso y afirmar que, lejos de corresponder a un fenómeno marginal, están inscriptas en el funcionamiento real de *todo* espacio comunitario. De este modo mostramos cómo, a lo largo de las discusiones sobre psicología de masas del siglo XIX, hubo una progresiva internalización de rasgos característicos de «la multitud» que al comienzo —por ejemplo, en la obra de Hyppolite Taine— eran vistos como un exceso inasimilable, pero que, como demostró Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, son inherentes a la formación de toda identidad social. Esto lo desarrollamos en la primera parte del libro. Luego, en el capítulo 7 consideramos casos históricos que muestran las condiciones de emergencia de las identidades populares, mientras que en el capítulo 8 analizamos las limitaciones en la

constitución de las identidades populares.

Una consecuencia de nuestra intervención es que el referente del «populismo» se vuelve borroso, pues muchos fenómenos que tradicionalmente no fueron considerados como populistas, en nuestro análisis caen dentro de esta calificación. Aquí reside una crítica potencial a nuestro enfoque, a la cual solo podemos responder que el referente del «populismo» siempre ha sido ambiguo y vago en el análisis social. Basta con revisar brevemente la literatura sobre populismo —a la que hacemos referencia en el capítulo 1— para ver que está plagada de referencias a la vacuidad del concepto y a la imprecisión de sus límites. Nuestro intento no ha sido encontrar el *verdadero* referente del populismo, sino hacer lo opuesto: mostrar que el populismo no tiene ninguna unidad referencial porque no está atribuido a un fenómeno delimitable, sino a una lógica social cuyos efectos atraviesan una variedad de fenómenos. El populismo es, simplemente, un modo de construir lo político.

Muchas personas, a través de su obra o de conversaciones personales, han contribuido a dar forma a mi enfoque sobre estos temas. No voy a intentar proveer una lista de ellas, pues sería siempre necesariamente incompleta. En todo caso, las deudas intelectuales más importantes son reconocidas a través de citas en el texto. Sin embargo, hay algunas que no puedo omitir aquí. Hay dos contextos dentro de los cuales estas ideas fueron discutidas durante años y que fueron particularmente fructíferos para el desarrollo de mi pensamiento: uno es el seminario de doctorado sobre Ideología y Análisis del Discurso en la Universidad de Essex, organizado por Aletta Norval, David Howarth y Jason Glynos; el otro es el seminario de posgrado sobre Retórica, Psicoanálisis y Política en el Departamento de Literatura Comparada, en la State University of New York en Buffalo, que organicé junto a mi colega Joan Copjec. Mis otras dos principales expresiones de gratitud son para Chantal Mouffe, cuyo aliento y comentarios a mi texto han sido una fuente constante de estímulo para mi trabajo, y para Noreen Harburt, del Centro de Estudios Teóricos de la Universidad de Essex, cuyo cuidado técnico en dar forma a mi manuscrito ha probado ser en

esta, así como en otras ocasiones previas, invaluable. Quiero finalmente agradecer el excelente trabajo de traducción llevado a cabo por Soledad Laclau.

Evanston, 10 de noviembre de 2004

I. LA DENIGRACIÓN DE LAS MASAS

1. POPULISMO: AMBIGÜEDADES Y PARADOJAS

El populismo, como categoría de análisis político, nos enfrenta a problemas muy específicos. Por un lado, es una noción recurrente, que no solo es de uso generalizado, ya que forma parte de la descripción de una amplia variedad de movimientos políticos, sino que también intenta capturar algo central acerca de estos. A mitad de camino entre lo descriptivo y lo normativo, el concepto de «populismo» intenta comprender algo crucialmente significativo sobre las realidades políticas e ideológicas a las cuales refiere. Su aparente vaguedad no se traduce en dudas acerca de la importancia de su función atributiva. Sin embargo, no existe ninguna claridad respecto del *contenido* de tal atribución. Un rasgo característico persistente en la literatura sobre populismo es la reticencia —o dificultad— para dar un significado preciso al concepto. La claridad conceptual —ni qué hablar de definiciones— está visiblemente ausente de este campo. En la mayoría de los casos, la comprensión conceptual es reemplazada por la invocación a una intuición no verbalizada, o por enumeraciones descriptivas de una variedad de «rasgos relevantes» —una relevancia que es socavada, en el mismo gesto que la afirma, por la referencia a una proliferación de excepciones—. El siguiente es un ejemplo típico de las estrategias intelectuales que tratan el «populismo» en la literatura existente:

> El populismo por sí mismo tiende a negar cualquier identificación con, o clasificación dentro de, la dicotomía izquierda/derecha. Es un movimiento multiclasista, aunque no todos los movimientos multiclasistas pueden considerarse populistas. El populismo probablemente desafíe cualquier definición exhaustiva. Dejando de lado este problema por el momento, el populismo generalmente incluye componentes opuestos, como ser el reclamo por la igualdad de derechos políticos y la participación universal de la gente común, pero unido a cierta forma de autoritarismo a menudo bajo un

> liderazgo carismático. También incluye demandas socialistas (o al menos la demanda de justicia social), una defensa vigorosa de la pequeña propiedad, fuertes componentes nacionalistas, y la negación de la importancia de la clase. Esto va acompañado de la afirmación de los derechos de la gente común como enfrentados a los grupos de interés privilegiados, generalmente considerados contrarios al pueblo y a la nación. Cualquiera de estos elementos puede acentuarse según las condiciones sociales y culturales, pero están todos presentes en la mayoría de los movimientos populistas[1].

Al lector no le resultará difícil ampliar la lista de rasgos relevantes de Germani o, por el contrario, mencionar movimientos populistas en los cuales varios de estos rasgos están ausentes. En ese caso, lo que nos queda es la imposibilidad de definir el término, una situación no muy satisfactoria en lo que al análisis social se refiere.

Quisiéramos, desde el comienzo, adelantar una hipótesis que va a guiar nuestra indagación teórica: que el *impasse* que experimenta la teoría política en relación con el populismo está lejos de ser casual, ya que encuentra su raíz en la limitación de las herramientas ontológicas actualmente disponibles para el análisis político; que el «populismo», como lugar de un escollo teórico, refleja algunas de las limitaciones inherentes al modo en que la teoría política ha abordado la cuestión de cómo los agentes sociales «totalizan» el conjunto de su experiencia política. Para desarrollar esta hipótesis comenzaremos por considerar algunos de los intentos actuales de resolver la aparente insolubilidad de la cuestión del populismo. Tomaremos como ejemplos los primeros trabajos de Margaret Canovan[2] y algunos de los ensayos de un conocido libro sobre el tema compilado por Ghita Ionescu y Ernest Gellner[3].

LOS *IMPASSES* EN LA LITERATURA SOBRE POPULISMO

A. Dada la «vaguedad» del concepto de populismo y la multiplicidad de fenómenos que han sido subsumidos bajo este rótulo, una primera estrategia intelectual posible sería no intentar ir más allá de la propia multiplicidad es decir, permanecer dentro de ella, analizar la gama de casos empíricos que abarca, y sacar cualesquiera conclusiones que sean posibles de una comparación limitada y descriptiva entre ellos. Esto es lo que intenta hacer Canovan en su trabajo, que incluye fenómenos tan dispares como el populismo estadounidense, los *narodniki* rusos, los movimientos agrarios europeos surgidos luego de la primera guerra mundial, el Social Credit en Alberta y el peronismo en la Argentina, entre otros.

Es importante que nos concentremos por un momento en la manera como Canovan se ocupa de esta diversidad (es decir, cómo intenta abarcarla a través de una tipología) y en las conclusiones que saca de ella. La autora es perfectamente consciente de las verdaderas dimensiones de la diversidad, que se puede observar, para empezar, en la pluralidad de definiciones de populismo que se encuentran en la literatura existente. A continuación, la lista que nos brinda Canovan:

1. «El socialismo que [surge] en países campesinos atrasados que enfrentan los problemas de la modernización.»
2. «Básicamente, la ideología de pequeños pobladores rurales amenazados por el abuso del capital industrial y financiero.»
3. «Básicamente […] un movimiento rural que busca realizar los valores tradicionales en una sociedad cambiante.»
4. «La creencia de que la opinión mayoritaria de la gente es controlada por una minoría elitista.»
5. «Cualquier credo o movimiento basado en la siguiente premisa principal: la virtud reside en la gente simple, que constituye la aplastante mayoría, y en sus tradiciones

colectivas.»
6. «El populismo proclama que la voluntad de la gente como tal es suprema por sobre cualquier otro criterio.»
7. «Un movimiento político que cuenta con el apoyo de la masa de la clase trabajadora urbana y/o del campesinado, pero que no es resultado del poder organizativo autónomo de ninguno de estos dos sectores.»[4]

Frente a tal variedad, Canovan considera importante distinguir entre un populismo agrario y otro que no es necesariamente rural, sino esencialmente político y basado en la relación entre el pueblo y las elites. A partir de esta distinción, traza la siguiente tipología:

Populismos agrarios

1. El radicalismo agrario (por ejemplo, el Partido del Pueblo de los Estados Unidos).
2. Los movimientos campesinos (por ejemplo, el Levantamiento Verde de Europa del Este).
3. El socialismo intelectual agrario (por ejemplo, los narodniki).

Populismos políticos

1. Las dictaduras populistas (por ejemplo, Perón).
2. Las democracias populistas (por ejemplo, las convocatorias a referendos y a la «participación»).
3. Los populismos reaccionarios (como el caso de George Wallace y sus seguidores).
4. El populismo de los políticos (por ejemplo, la construcción general de coaliciones no ideológicas que se benefician con la convocatoria unificadora al «pueblo»[5]).

Lo primero que podemos observar es que esta tipología carece de cualquier criterio coherente alrededor del cual se establecen sus distinciones. ¿En qué sentido puede afirmarse que los populismos agrarios no son políticos? ¿Y cuál es la relación entre los aspectos

sociales y políticos de los populismos «políticos» que dan lugar a un modelo de movilización política diferente del agrario? Pareciera que Canovan simplemente hubiera elegido las características más visibles de una serie de movimientos tomados al azar, para luego moldear sus tipos distintivos sobre la base de sus diferencias. Pero esto difícilmente constituye una tipología digna de tal denominación. ¿Qué nos garantiza que las categorías sean exclusivas y que no se superpongan entre sí (lo cual, de hecho, es exactamente lo que ocurre, como reconoce la propia Canovan)?

Quiza se podría sostener que lo que Canovan nos brinda no es una tipología, en el sentido estricto del término, sino más bien un mapa de la dispersión lingüística que ha dominado los usos del término «populismo». Su alusión a los «parecidos de familia» de Wittgenstein pareciera, hasta cierto punto, apuntar en esta dirección. Pero aun si este fuera el caso, la lógica que domina esa dispersión requiere una precisión mucho mayor que la provista por Canovan. No es necesario que los rasgos que constituyen un síndrome populista se limiten a un modelo lógicamente unificado, pero al menos deberíamos ser capaces de comprender cuáles son los parecidos de familia que, en cada caso, han dominado la circulación del concepto. Canovan, por ejemplo, señala que el movimiento populista en los Estados Unidos no solo fue un movimiento de pequeños productores rurales, sino que también tuvo «un destacado aspecto político como rebelión popular contra la elite de plutócratas, políticos y expertos»[6] inspirada en la democracia jacksoniana. Ahora bien, ¿no nos está diciendo, en ese caso, que la razón para denominar «populista» a ese movimiento no se halla en su base social (agraria), sino en una inflexión de esa base por una particular lógica política, una lógica política que está presente en movimientos que son, socialmente hablando, altamente heterogéneos?

En varios puntos de su análisis, Canovan está cerca de atribuir la especificidad del populismo a la lógica política que organiza *cualquier* contenido social, más que a los contenidos mismos. Así, por ejemplo, afirma que los dos rasgos universalmente presentes en el populismo son la convocatoria al pueblo y el antielitismo[7]. Llega incluso a afirmar que ninguno de los dos rasgos puede ser atribuido de un modo permanente a un contenido social o político

(ideológico) particular. Podría pensarse que esto abriría el camino a la determinación de ambos rasgos en términos de lógica política y no de contenidos sociales. Sin embargo, nada de esto ocurre, ya que Canovan encuentra en esa falta de determinación social un inconveniente que reduce considerablemente la utilidad de las categorías que corresponden a sus dos rasgos universalmente presentes. Así, «la exaltación de este ambiguo "pueblo" puede tomar una variedad de formas. Como abarca todo, desde las manipulaciones cínicas de la retórica peronista hasta la humildad de los *narodniki*, no aporta mucho a la definición del concepto de populismo»[8]. Y la situación mejora solo de manera marginal en el caso del antielitismo[9].

B. Si el análisis de Canovan tiene, aún así, el mérito de no tratar de eliminar la multiplicidad de formas que ha tomado históricamente el populismo —y, en este sentido evita el peor tipo de reduccionismo—, la mayor parte de la literatura en este campo no ha resistido a la tentación de atribuir al populismo un contenido social particular. Por ejemplo, Donald MacRae escribe:

> Pero, sin duda, vamos a utilizar automática y correctamente el término populista cuando, bajo la amenaza de algún tipo de modernización, industrialización, o como quiera que lo llamemos, un segmento predominantemente agrícola de la sociedad afirma como su estatuto de acción política, su creencia en una comunidad y (generalmente) un *Volk* como excepcionalmente virtuoso, igualitario y contra toda elite, mira hacia un pasado místico para regenerar el presente y confunde usurpación con conspiración extranjera, se niega a aceptar ninguna doctrina de inevitabilidad social, política o histórica y, en consecuencia, se vuelca a la creencia en un apocalipsis inmediato, inminente, mediado por el carisma de líderes y legisladores heroicos —una especie de nuevo Licurgo—. Si con todo esto hallamos un movimiento de asociación de corto plazo, con fines políticos a ser alcanzados por la intervención estatal, y no un partido político serio, real, entonces estamos frente a un populismo en su forma más típica[10].

No debería sorprendernos entonces que, después de una descripción tan detallada de lo que es el verdadero populismo, MacRae tropiece con algunas dificultades para aplicar su categoría a populismos «realmente existentes». En consecuencia, debe aceptar que los populismos contemporáneos tienen poco en común con su modelo ideal:

> El populismo de fines del siglo XX no ha sido transmitido desde Rusia ni los Estados Unidos de un modo significativo. Más bien, ciertos puntos del pensamiento europeo han sido difundidos y recombinados para formar diversos populismos nativos. En ellos, algunas de las ambigüedades de los antiguos populismos se han complicado con elementos tanto primitivos como progresistas. La raza (cf. *négritude*) y la religión (especialmente el Islam, pero también el budismo, el cristianismo milenarista y el hinduismo) se han agregado a la combinación de la virtud arcaica y la personalidad ejemplar. El primitivismo agrario constituye una fuerza disminuida, aunque en India parece prosperar. La conspiración y la usurpación se combinan en las diversas teorías sobre el neocolonialismo y las acciones de la CIA [Central Intelligent Agency]. La «asimetría de principios cívicos» se ha convertido en la norma de la «acción directa» populista. La espontaneidad y la integridad son apreciadas, pero ahora son especialmente identificadas con los jóvenes, de manera que la juventud ideal (una figura familiar en el mito) ha reemplazado en gran medida al pequeño propietario agrario y al campesino sin instrucción como personalidad de culto. El marxismo moderno, en su giro hacia el «joven Marx», ha pasado a ser populista. El populismo existe en los asuntos consensuales y el apoliticismo difuso de la «Nueva Izquierda»[11].

El problema con esta enumeración caótica es, por supuesto, que los movimientos aludidos antes tienen pocos o ninguno de los rasgos del populismo tal como es definido en el ensayo de MacRae. Si de todas maneras se los denomina populistas, es porque se supone que comparten algo con el populismo clásico, pero de qué se trata este «algo» no se nos dice absolutamente nada.

Esta es una característica general de la literatura sobre el

populismo: cuantas más determinaciones se incluyen en el concepto general, menos capaz es el concepto de hegemonizar el análisis concreto. Un ejemplo extremo es el trabajo de Peter Wiles[12]; en él se elabora un muy detallado concepto de populismo: veinticuatro características que abarcan una gran variedad de dimensiones, que van desde su carácter no revolucionario y su oposición a la lucha de clases hasta su adopción de la pequeña cooperativa como tipo ideal económico, además del hecho de ser religioso pero contrario a la institución religiosa. No resulta sorprendente, entonces, que Wiles dedique la segunda parte de su trabajo al análisis de las excepciones. Estas últimas son tan abundantes que uno comienza a preguntarse si existe algún movimiento político que presente las veinticuatro características del modelo de Wiles. Ni siquiera se priva de la autocontradicción. Así, en la página 176 nos dice:

> También es difícil para el populismo ser proletario. El pensamiento tradicional está menos difundido entre los proletarios que entre los artesanos. El trabajo de aquellos está sujeto a una disciplina de gran escala, que de hecho contradice la premisa principal.

Pero dos páginas más adelante afirma:

> El socialismo está mucho más distante que el fascismo, como podemos ver en esos socialistas quintaesenciales: Marx, los Webb y Stalin. Pero Lenin admitió una gran influencia de los *narodniki* y, de hecho, del populismo en sus ideas y comportamientos. Lo han seguido otros comunistas, principalmente Aldo [¡sic!] Gramsci y Mao Tse-Tung
> .

Uno podría preguntarse qué otra cosa estaban haciendo Lenin y Gramsci si no era intentar construir una hegemonía proletaria. Pero el absurdo del ejercicio de Wiles se hace aún más evidente cuando intenta hacer una lista de los movimientos que considera populistas:

> Estas personas y movimientos, entonces, son populistas y tienen mucho en común: los *Levellers*; los *Diggers*; los cartistas

> (Fuerza Moral y Física); los *narodniki*; los populistas de los Estados Unidos; los socialistas-revolucionarios; Ghandi; Sinn Fein; la Guardia de Hierro; el Social Credit de Alberta; Cárdenas; Haya de la Torre; el CCF en Saskatchewan; Poujade; Belaúnde; Nyerere[13].

No se nos dice nada, por supuesto, sobre lo «mucho en común» que se supone que tienen estos líderes; un conocimiento mínimo de ellos es suficiente para saber que no puede ser, de todas maneras, el síndrome descripto al comienzo del trabajo de Wiles. Por lo tanto, su observación final —«ningún historiador puede omitir el concepto [de populismo] como herramienta de comprensión»— nos invita al comentario melancólico de que a fin de omitir un concepto, uno debería poseerlo como primera medida.

En los textos que hemos considerado hasta ahora, aquello que es específico del populismo —su dimensión definitoria— ha sido evitado *sistemáticamente*. Deberíamos comenzar a preguntarnos si la razón de esta sistematicidad no descansa tal vez en algún prejuicio político no formulado que guía la mente de los analistas políticos. Más adelante veremos que el principal mérito de la contribución de Peter Worsley al debate ha sido comenzar a apartarse de esos presupuestos. Sin embargo, antes de esto deberíamos decir algo acerca de ellos, y para ello nos referiremos a otro trabajo incluido en el volumen de Ionescu y Gellner, el de Kenneth Minogue sobre «El populismo como movimiento político»[14].

Existen dos distinciones sobre las cuales Minogue basa su análisis. La primera es la distinción entre *retórica* e *ideología*: «debemos distinguir cuidadosamente entre la *retórica* utilizada por los miembros de un movimiento —la cual puede ser plagiada de un modo aleatorio de cualquier parte, según las necesidades del movimiento—, y la ideología, que expresa la corriente más profunda del movimiento»[15].

La segunda es la distinción entre un movimiento y su ideología. Aunque Minogue está lejos de ser coherente en su utilización de estas distinciones, está claro que considera que existe una graduación normativa, según la cual el nivel más bajo corresponde a la retórica y el más alto al movimiento, quedando la ideología en una incómoda situación intermedia, entre las formas institucionales del movimiento y su degeneración en mera retórica. Esta última es

el destino manifiesto del populismo, que constituye una formación política esencialmente transitoria. Refiriéndose al populismo estadounidense, Minogue afirma:

> Entonces nos encontramos aquí con un movimiento con dos características importantes: desapareció rápidamente al cambiar las condiciones, y su ideología constituyó una mezcolanza formada por elementos apropiados; de hecho, para insistir en la terminología utilizada en la sección I, no poseía una ideología en un sentido serio, sino meramente una retórica. No sentó raíces profundas, porque de hecho no había nada que pudiera crecer, simplemente una racionalización de los tiempos difíciles construida precipitadamente, que podría ser abandonada una vez que las cosas mejoraran[16].

Y sobre las ideologías del Tercer Mundo nos dice lo siguiente:

> En contraste con las consolidadas ideologías europeas, estas creencias tienen la apariencia de paraguas abiertos de acuerdo con las exigencias del momento, pero desechables sin pena al cambiar las circunstancias. Y esto parece totalmente sensato como reacción frente a la alternancia entre desesperación y esperanza que experimentan los pobres periféricos de un mundo industrializado. No pueden permitirse ser doctrinarios; el pragmatismo debe ser el único hilo de su comportamiento […]. Pienso, entonces, que podríamos racionalizar legítimamente la tendencia creciente a utilizar el término «populismo» para abarcar muchos y diversos movimientos como un reconocimiento de este carácter particular de las ideas políticas en el mundo moderno. El populismo constituye un tipo de movimiento que se encuentra entre aquellos conscientes de pertenecer a la periferia pobre de un sistema industrial; en este sentido, puede considerarse como una reacción al industrialismo. Pero es una reacción de aquellos cuyo impulso más profundo es a menudo llegar a ser ellos mismos industriales: es solo si no pueden unirse a ellos (y hasta tanto lo logren) que los atacan. Y es esta ambivalencia la que da cuenta del vacío intelectual de los movimientos populistas[17].

Vamos a concentrarnos ahora en estas distinciones y en las estrategias intelectuales que las fundamentan. La «ideología» solo puede considerarse como diferente de la retórica involucrada en la acción política si la retórica es entendida como un puro adorno del lenguaje, que no afecta en modo alguno a los contenidos transmitidos por este. Esta es la concepción más clásica de la retórica, basada en su diferenciación de la *lógica*. El equivalente sociológico de aquello a lo que se opone la retórica es una noción de los actores sociales como constituidos en torno a intereses bien definidos, y que negocian racionalmente con un *milieu* externo. Según esta visión de la sociedad, la imagen de agentes sociales cuyas identidades se constituyen en torno a símbolos populistas difusos solo puede ser una expresión de irracionalidad. La denigración ética que refleja el trabajo de Minogue es compartida por gran parte de la literatura sobre el populismo. Sin embargo, ¿qué ocurre si el campo de la lógica fracasa en su constitución como un orden cerrado y se necesitan mecanismos retóricos para lograr ese cierre? En ese caso, los mismos mecanismos retóricos —metáfora, metonimia, sinécdoque, catacresis— se convierten en instrumentos de una racionalidad social ampliada, y ya no podemos desestimar una interpelación ideológica como *meramente* retórica. Así, la imprecisión y el vacío de los símbolos políticos populistas no pueden desestimarse con tanta facilidad: todo depende del acto performativo que tal vacío ocasione. Minogue, por ejemplo, afirma sobre los populistas estadounidenses:

> Los populistas estadounidenses parecen haber estado reaccionando, más directamente, contra la situación concreta de pobreza rural y los bajos precios de su producción […]. La cuestión es que cualquier movimiento seleccionará sus enemigos sin perder de vista la adquisición de aliados; y el hecho de proclamar que estaban reaccionando contra «Estados Unidos industrial» les dio a los populistas la posibilidad de una alianza con otros grupos no populistas de la sociedad estadounidenses, tales como liberales de las ciudades y anarquistas y socialistas urbanos[18].

Pero obviamente, si mediante operaciones retóricas lograron constituir identidades populares amplias que abarcaron a diversos

sectores de la población, *de hecho constituyeron sujetos populistas*, y no tiene sentido desestimar esto como mera retórica. Lejos de ser un parásito de la ideología, la retórica sería de hecho la anatomía del mundo ideológico.

Lo mismo puede decirse sobre la distinción entre «ideología» y «movimiento», que es crucial en el argumento de Minogue (en algún punto nos advierte del peligro, para el investigador de un movimiento, de «rendirse a su ideología»[19]). Sin embargo, ¿cómo separar de un modo tan estricto la ideología del movimiento? La distinción misma evoca demasiado una antigua diferenciación entre las ideas en la cabeza de los hombres y las acciones en que estos participan. Pero esta distinción es insostenible. A partir de Wittgenstein sabemos que los juegos del lenguaje comprenden tanto los intercambios lingüísticos como las acciones en las cuales están involucrados, y la teoría de los actos del lenguaje ha establecido nuevas bases para el estudio de las secuencias discursivas que constituyen la vida social institucionalizada. Es en este sentido que hemos hablado de los discursos como totalidades estructuradas que articulan elementos tanto lingüísticos como no lingüísticos[20]. Desde este punto de vista, la distinción entre un movimiento y su ideología no solo es imposible, sino también irrelevante; lo que importa es la determinación de las secuencias discursivas a través de las cuales un movimiento o una fuerza social lleva a cabo su acción política global.

Como se puede ver, nuestro objetivo al cuestionar las distinciones de Minogue —a las cuales solo tomamos como ejemplos de actitudes generalizadas en relación con el populismo— ha sido, en gran medida, invertir la perspectiva analítica: en lugar de comenzar con un modelo de racionalidad política que entiende al populismo en términos de lo que le falta —su vaguedad, su vacío ideológico, su antiintelectualidad, su carácter transitorio—, hemos ampliado el modelo o la racionalidad en términos de una retórica generalizada (la cual, como veremos, puede ser denominada «hegemonía»), de manera que el populismo aparezca como una posibilidad distintiva y siempre presente de estructuración de la vida política. Una aproximación al populismo en términos de anormalidad, desviación o manipulación es estrictamente incompatible con nuestra estrategia teórica.

Esto explica por qué nos resulta especialmente interesante el trabajo de Peter Worsley incluido en el libro de Ionescu y Gellner[21]. Aunque su intervención es un ejercicio principalmente descriptivo que escasamente logra aprehender *conceptualmente* la especificidad del populismo, pienso que todos los movimientos incipientes que hace en esta dirección son fundamentalmente correctos. Tres de estos movimientos son particularmente prometedores.

1. Pasa del mero análisis del contenido de las ideas al papel que ellas juegan en un contexto cultural determinado, un papel que modifica no solo sus usos sino también su propio contenido intelectual.

> Se sugiere aquí, *per contra*, que las ideas, durante el proceso de ser absorbidas en sucesivos contextos culturales, diferentes de aquellos en los cuales se engendraron o han prosperado hasta ahora, no solo asumen un significado sociológico diferente, en tanto van a utilizarse de distinta manera al ser incorporadas en nuevos marcos de acción, sino que también van a ser modificadas en tanto que ideas, ya que necesariamente deben articularse con otro mobiliario psíquico: «intereses» preexistentes, elementos y estructuras cognitivas, disposiciones afectivas, etcétera, que son parte del *milieu* receptor. Las ideas «originales» deben ser entonces intrínsecamente modificadas en el proceso convirtiéndose en *ideas diferentes*[22].

Ahora bien, esto es muy importante. La tarea no consiste tanto en comparar sistemas de ideas en cuanto ideas, sino explorar sus dimensiones performativas. Por ejemplo, la relativa simplicidad y el vacío ideológico del populismo, que es en la mayoría de los casos el preludio a su rechazo elitista, deberían abordarse en términos de qué es lo que intentan performar esos procesos de simplificación y vacío, es decir, la racionalidad social que expresan.

2. El populismo no es percibido por Worsley como un *tipo* de

organización o ideología a ser comparado con otros tipos como el liberalismo, el comunismo o el socialismo, sino como una dimensión de la cultura política que puede estar presente en movimientos de signo ideológico muy diferente.

> El síndrome populista […] es mucho más vasto que su manifestación particular en la forma o contexto de una determinada política, o de cualquier tipo específico de sistema político o tipo de política: democracia, totalitarismo, etcétera. Esto sugiere que el populismo estará mejor considerado como un énfasis, una dimensión de la cultura política en general, y no simplemente como un tipo particular de sistema ideológico general o forma de organización. Por supuesto, como ocurre con todos los tipos ideales, puede estar muy próximo a ciertas culturas y estructuras políticas, como aquellas denominadas hasta ahora como «populistas»[23].

Este movimiento es crucial, ya que si Worsley está en lo cierto —como pienso que lo está—, entonces la necedad de todo el ejercicio de intentar identificar los contenidos universales del populismo se vuelve evidente: como hemos visto, ha conducido a intentos repetidos de identificar la base social del populismo, solo para descubrir un momento después que uno no puede hacer otra cosa que seguir denominando «populistas» a movimientos con bases sociales completamente diferentes entre sí. Pero, por supuesto, si se intenta evitar este escollo identificando al populismo con una dimensión que atraviesa las diferencias ideológicas y sociales, uno se enfrenta a la tarea de especificar cuál es esta dimensión, algo que Worsley no hace, al menos de manera suficiente y convincente.

3. Estas dos desviaciones del enfoque clásico permiten a Worsley hacer otra serie de movimientos potencialmente fructíferos. Vamos a mencionar dos de ellos. El primero es su afirmación de que, para los populismos del Tercer Mundo, «las clases socioeconómicas no constituyen entidades sociales decisivas como lo son en los países desarrollados […]. La lucha de clases es, por tanto, un concepto irrelevante»[24]. Se está refiriendo, por supuesto, a las ideologías del

Tercer Mundo y no está dando su propia opinión. Sin embargo, su análisis crítico de los límites de la concepción de Lenin acerca de la superposición de las distinciones socioeconómicas y las solidaridades sociopolíticas en el campesinado ruso, sugiere que —al referirse al rechazo de la lucha de clases por parte del populismo del Tercer Mundo— no está simplemente haciendo una consideración etnográfica de alguna forma de «falsa conciencia», sino señalando una verdadera dificultad en el intento de generalizar la «lucha de clases» como motor universal de movilización política.

El segundo movimiento consiste en su esfuerzo por evitar cualquier intento reduccionista y simplista de ver a la manipulación espuria como necesariamente constitutiva del populismo. Afirma que:

> sería conveniente […] alterar parte de la definición de populismo de Shil de manera tal que —sin eliminar la «seudoparticipación» (demagogia, «gobierno por televisión», etcétera)— se pudiera incluir también, y distinguir, la participación popular genuina y efectiva. Así, el «populismo» se referiría no solo a las relaciones «directas» entre el pueblo y un liderazgo (el cual inevitablemente en cualquier sociedad compleja, de gran escala, debe ser predominantemente pura mistificación o simbolismo), sino, de un modo más amplio, a la participación popular en general (incluida la seudoparticipación[25]).

Esto también es importante, ya que hace posible eliminar del análisis del populismo cualquier actitud *necesaria* de condena ética —actitud que, como hemos visto, ha estado en la base de muchos análisis aparentemente «objetivos»—.

EN BUSCA DE UN ENFOQUE ALTERNATIVO

A partir de esta exploración rápida —y obviamente incompleta— de la literatura, podemos continuar ahora con la búsqueda de un enfoque alternativo que intente evitar los callejones sin salida que describimos antes. Para hacer esto debemos comenzar por cuestionar —y en algunos casos invertir— los presupuestos básicos del análisis que ha conducido a ellos. Debemos tomar en cuenta dos cuestiones básicas.

1. En primer lugar, debemos preguntarnos si la imposibilidad (o probable imposibilidad) de definir el populismo no proviene del hecho de haberlo descrito de tal manera que cualquier aprehensión conceptual del tipo de racionalidad inherente a su lógica política ha sido excluida *a priori*. Pensamos que, de hecho, esto es lo que ocurre. Si al populismo se lo define solo en términos de «vaguedad», «imprecisión», «pobreza intelectual», como un fenómeno de un carácter puramente «transitorio», «manipulador» en sus procedimientos, etcétera, no hay manera de determinar su *differentia specifica* en términos positivos. Por el contrario, todo el esfuerzo parece apuntar a separar lo que es racional y conceptualmente aprehensible en la acción política de su opuesto dicotómico: un populismo concebido como irracional e indefinible. Una vez tomada esta decisión intelectual estratégica, resulta natural que la pregunta «¿qué es el populismo?» sea reemplazada por otra diferente: «¿a qué realidad social y política se refiere el populismo?». Al ser privado de toda racionalidad intrínseca, el *explanans* solo puede ser completamente externo al *explanandum*. Pero como al aplicar una categoría se asume que existe algún tipo de vínculo externo que justifica su aplicación, la pregunta generalmente es reemplazada por una tercera: «¿de qué realidad o situación social es *expresión* el populismo?». A esta altura, el populismo está realmente relegado a un nivel meramente epifenoménico. Para este enfoque no hay nada en la *forma* populista que requiera explicación; la pregunta «¿por qué algunas alternativas u objetivos políticos solo pudieron ser expresados a través de

medios populistas?» ni siquiera surge. De lo único que estamos hablando es de los *contenidos* sociales (intereses de clase u otros intereses sectoriales) que expresa el populismo, mientras que permanecemos en tinieblas con respecto a las razones por las cuales ese tipo de expresión resulta necesario. Estamos en una situación similar a aquella que describe Marx en relación con la teoría del valor en la economía política clásica: esta pudo demostrar que el trabajo es la sustancia del valor, pero no pudo explicar por qué esta sustancia subyacente se expresa a sí misma bajo la *forma* de un intercambio de equivalentes. En este punto generalmente quedamos con las alternativas poco aceptables que hemos revisado: o bien restringir el populismo a una de sus variantes históricas, o intentar una definición general que siempre va a ser limitada. En el último caso, los autores generalmente se vuelcan al frustrante ejercicio, al que ya nos referimos, de colocar bajo la etiqueta de «populismo» a un conjunto de movimientos muy dispares, sin decir nada acerca del contenido de esta denominación.

2. Sin embargo, un primer paso para apartarnos de esta denigración discursiva del populismo no es cuestionar las categorías utilizadas en su descripción —«vaguedad», «imprecisión», etcétera —, sino tomarlas en sentido literal, pero rechazando los prejuicios que están en la base de su desestimación. Es decir, en lugar de contraponer la «vaguedad» a una lógica política madura dominada por un alto grado de determinación institucional precisa, deberíamos comenzar por hacernos una serie de preguntas más básicas: «la "vaguedad" de los discursos populistas, ¿no es consecuencia, en algunas situaciones, de la vaguedad e indeterminación de la misma realidad social?». Y en ese caso, «¿no sería el populismo, más que una tosca operación política e ideológica, un acto performativo dotado de una racionalidad propia, es decir, que el hecho de ser vago en determinadas situaciones es la condición para construir significados políticos relevantes?». Finalmente, «el populismo, ¿es realmente un momento de transición derivado de la inmadurez de los actores sociales destinado a ser suplantado en un estadio posterior, o constituye más bien una dimensión constante de la acción política, que surge necesariamente (en diferentes grados) en todos los discursos políticos, subvirtiendo y complicando las operaciones de las

ideologías presuntamente “más maduras”?». Veamos un ejemplo.

Se dice que el populismo «simplifica» el espacio político, al reemplazar una serie compleja de diferencias y determinaciones por una cruda dicotomía cuyos dos polos son necesariamente imprecisos. Por ejemplo, en 1945, el general Perón adoptó una postura nacionalista y aseveró que la opción argentina era la elección entre Braden (el embajador estadounidense) y Perón. Y, como es bien sabido, esta alternativa personalizada tiene lugar en otros discursos mediante dicotomías como ser el pueblo vs. la oligarquía, las masas trabajadoras vs. los explotadores, etcétera. Como podemos ver, existe en estas tres dicotomías —así como en aquellas constitutivas de cualquier frontera político-ideológica— una simplificación del espacio político (todas las singularidades sociales tienden a agruparse alrededor de alguno de los dos polos de la dicotomía), y los términos que designan ambos polos deben necesariamente ser imprecisos (de otro modo, no podrían abarcar todas las particularidades que supuestamente deben agrupar). Ahora bien, si esto es así, ¿no es esta lógica de la simplificación y de la imprecisión, la condición misma de la acción política? Solo en un mundo imposible, en el cual la administración hubiera reemplazado totalmente a la política y una *piecemeal engineering*[*], al tratar las diferencias particularizadas, hubiera eliminado totalmente las dicotomías antagónicas, hallaríamos que la «imprecisión» y la «simplificación» habrían sido realmente erradicadas de la esfera pública. En ese caso, sin embargo, el rasgo distintivo del populismo sería solo el énfasis especial en una lógica política, la cual, como tal, es un ingrediente necesario de la política *tout court*.

Otra forma de desestimar al populismo, como hemos visto, es relegarlo a la «mera retórica». Pero como también hemos señalado, el movimiento tropológico, lejos de ser un mero adorno de una realidad social que podría describirse en términos no retóricos, puede entenderse como la lógica misma de la constitución de las identidades políticas. Tomemos el caso de la metáfora. Como sabemos, esta establece una relación de sustitución entre términos sobre la base del principio de *analogía*. Ahora bien, como ya hemos mencionado, en toda estructura dicotómica, una serie de identidades o intereses particulares tiende a reagruparse como diferencias equivalenciales alrededor de uno de los polos de la

dicotomía. Por ejemplo, los males experimentados por diferentes sectores del pueblo van a ser percibidos como equivalentes entre sí en su oposición a la «oligarquía». Pero esto es simplemente para afirmar que son todos *análogos* entre sí en su confrontación con el poder oligárquico. ¿Y qué es esto sino una reagregación metafórica? De más está decir que la ruptura de esas equivalencias en la construcción de un discurso más institucionalista se desarrollaría a través de mecanismos diferentes, pero igualmente retóricos. Lejos de ser estos últimos «mera retórica», son inherentes a la lógica que preside la constitución y disolución de *cualquier* espacio político.

Así, podemos afirmar que para progresar en la comprensión del populismo, es una condición *sine qua non* rescatarlo de su posición marginal en el discurso de las ciencias sociales, las cuales lo han confinado al dominio de aquello que excede al concepto, a ser el simple opuesto de formas políticas dignificadas con el estatus de una verdadera racionalidad. Debemos destacar que esta relegación del populismo solo ha sido posible porque, desde el comienzo, ha habido un fuerte elemento de condena ética en la consideración de los movimientos populistas. El populismo no solo ha sido degradado, también ha sido denigrado. Su rechazo ha formado parte de una construcción discursiva de cierta normalidad, de un universo político ascético del cual debía excluirse su peligrosa lógica. Pero desde este punto de vista, las estrategias básicas de la ofensiva antipopulista se inscriben en otro debate más amplio, que fue la *grande peur* de las ciencias sociales en el siglo XIX. Me refiero a la discusión general sobre «psicología de las masas». Este debate, que es paradigmático para nuestro tema, puede considerarse en gran medida como la historia de la constitución y disolución de la frontera social que separa lo normal de lo patológico. Fue en el curso de esta discusión que se establecieron una serie de distinciones y oposiciones que operarían como una matriz sobre la cual se organizó una perspectiva general sobre fenómenos políticos «aberrantes», que incluían al populismo. Nuestro punto de partida va a ser la consideración de esta matriz. Vamos a comenzar con el análisis de un texto clásico que estuvo en el epicentro de esta historia intelectual. Me refiero a *Psychologie des foules (Psicología de las multitudes)*, de Gustave Le Bon.

2. LE BON: SUGESTIÓN Y REPRESENTACIONES DISTORSIONADAS

El famoso libro de Gustave Le Bon[1] se sitúa en una encrucijada intelectual: en un sentido, constituye una versión extrema del modo como el siglo XIX trató el nuevo fenómeno de la psicología de las masas como perteneciente al campo de lo patológico; sin embargo, ya no considera a dichos fenómenos como aberraciones contingentes destinadas a desaparecer: se han convertido en rasgos permanentes de la sociedad moderna. Como tales, ya no pueden ser desestimados e inmediatamente condenados, sino que deben convertirse en objetos de una nueva tecnología de poder. En sus palabras: «Las multitudes son algo así como la esfinge de una antigua fábula: debemos llegar a una solución de los problemas planteados por su psicología, o resignarnos a ser devorados por ella»[2]. Con el fin de realizar este esfuerzo científico, trazó la descripción más sistemática de la psicología de las masas que se había hecho hasta el momento, una descripción que alcanzó un éxito inmediato y duradero y que fue admirada por muchos (entre ellos Freud). La pieza clave de su análisis fue la noción de «sugestión», sobre la que volveremos más adelante. Nuestro punto de partida será, sin embargo, la consideración de cómo opera la sugestión, según Le Bon, en un terreno limitado, el de «las imágenes, las palabras y las fórmulas», porque allí toca una serie de cuestiones que van a ser cruciales para aquello que tendremos que plantear acerca del populismo en la segunda parte de este libro.

Para Le Bon, la clave de la influencia que ejercen las palabras en la formación de una multitud debe hallarse en las imágenes que evocan esas palabras, *con total independencia de su significado*.

> El poder de las palabras está unido a las imágenes que evocan, y es totalmente independiente de su significado real. Las palabras cuyo sentido está menos definido son en algunos casos las que ejercen mayor influencia. Tal es el caso, por ejemplo, de los términos democracia, socialismo, igualdad,

> libertad, etc., cuyo significado es tan vago que ni siquiera grandes volúmenes son suficientes para definirlos con precisión. Sin embargo, es cierto que un verdadero poder mágico está unido a estas breves sílabas, como si ellas contuvieran la solución de todos los problemas. Ellas sintetizan las más diversas aspiraciones inconscientes y la esperanza de su realización[3].

En términos teóricos contemporáneos, podríamos decir que Le Bon está haciendo alusión a dos fenómenos bien conocidos: la inestabilidad de la relación entre significado y significante (en palabras de Le Bon, la relación entre palabras e imágenes) y el proceso de sobredeterminación mediante el cual una cierta palabra condensa en torno de sí una pluralidad de significados. Sin embargo, para Le Bon, esta asociación de imágenes no constituye un componente esencial, sino una perversión del lenguaje como tal: las palabras tienen un significado verdadero que es incompatible con la función de sintetizar una pluralidad de aspiraciones inconscientes. El presupuesto indiscutido de todo su análisis es la existencia de una clara frontera que separa lo que el lenguaje realmente es de su perversión por parte de la multitud.

Dada la arbitrariedad de la asociación entre palabras e imágenes, toda racionalidad es excluida de su mutua articulación.

> La razón y los argumentos son incapaces de combatir ciertas palabras y fórmulas. Se las pronuncia con solemnidad en presencia de las multitudes y tan pronto se las pronuncia se observa una expresión de respeto en todos los semblantes, y las cabezas se inclinan. Muchos las consideran fuerzas naturales, poderes sobrenaturales. Ellas evocan imágenes vagas y grandiosas en las mentes de las personas, pero esta misma vaguedad que las envuelve en la oscuridad, aumenta su poder misterioso […]. No todas las palabras y fórmulas poseen el poder de evocar imágenes, mientras que hay algunas que han tenido ese poder, pero lo han perdido en el curso de su uso, hasta que dejaron de despertar cualquier reacción en la mente. Se han convertido en sonidos vanos, cuya principal utilidad es relevar a la persona que las usa de la obligación de pensar[4].

Podemos ver aquí las limitaciones de la explicación que Le Bon considera necesaria: su análisis no intenta descubrir (como sí lo intentará hacer el de Freud) la lógica interna que domina la asociación entre palabras e imágenes, sino que solo describe sus diferencias con respecto a una racionalidad concebida en términos de una significación puramente denotativa.

En tanto la asociación entre palabras e imágenes es totalmente arbitraria, ella varía de tiempo en tiempo, y de país en país.

> Al estudiar cualquier lenguaje particular, se puede observar que las palabras de las cuales se compone cambian muy lentamente a lo largo de los años, mientras que las imágenes que evocan esas palabras o el significado unido a ellas se modifican continuamente […]. Son precisamente las palabras utilizadas más a menudo por las masas las que adquieren entre diferentes personas los significados más diversos. Tal es el caso, por ejemplo, con las palabras «democracia» y «socialismo», de uso tan frecuente en la actualidad[5].

A partir de allí, Le Bon, como un verdadero nuevo Maquiavelo, aconseja a los políticos:

> Una de las funciones más importantes de un estadista consiste entonces en bautizar con palabras populares, o al menos indiferentes, cosas que la multitud no puede soportar bajo sus antiguas denominaciones. El poder de las palabras es tan fuerte que bastará con designar con términos bien elegidos las cosas más odiosas para volverlas aceptables a las masas[6].

Existe para Le Bon una clara conexión entre esta dialéctica palabras/imágenes y el surgimiento de ilusiones, que son el terreno propio donde se constituye el discurso de la multitud:

> como ellas [las masas] deben tener a toda costa sus ilusiones, se vuelcan instintivamente —como los insectos buscan la luz — a los retóricos que les conceden lo que ellos quieren. No ha sido la verdad, sino el error, el factor principal en la evolución de las naciones, y la razón de que en la actualidad el socialismo sea tan poderoso es que constituye la última

> ilusión aún vital […]. Las masas nunca han tenido sed de verdad. Se alejan de los indicios que no les agradan, prefiriendo deificar el error si este las seduce[7].

La disociación entre el «verdadero significado» de las palabras y las imágenes que ellas evocan requiere algunos recursos retóricos que la hagan posible. Según Le Bon, existen tres recursos: la afirmación, la repetición y el contagio. «La afirmación pura y simple, libre de todo razonamiento y de toda prueba, es uno de los medios más seguros de introducir una idea en la mente de las masas. Cuanto más concisa es una afirmación, cuanto más carente de toda apariencia de prueba y demostración, mayor es su influencia.»[8] En cuanto a la repetición, su «poder se debe al hecho de que la afirmación repetida se fija, en el largo plazo, en aquellas regiones profundas de nuestro yo inconsciente en las cuales se forjan las motivaciones de nuestras acciones. Al pasar cierto tiempo, olvidamos quién es el autor de la afirmación repetida, y terminamos por creer en ella»[9]. Finalmente, el contagio:

> Las ideas, sentimientos, emociones y creencias poseen en las masas un poder contagioso tan intenso como el de los microbios. Este fenómeno es muy natural, ya que se observa incluso en los animales cuando están juntos en cantidad.[…] En el caso de los hombres reunidos en una multitud, todas las emociones se contagian rápidamente, lo cual explica lo repentino del pánico. Los desórdenes mentales, como la locura, son también contagiosos. La frecuencia de locura entre doctores especialistas en locura es notable. De hecho, recientemente se han citado formas de locura, como la agorafobia, transmisibles de hombres a animales[10].

En este punto deberíamos distinguir la validez descriptiva de los rasgos de la psicología de las masas enumerados por Le Bon, de los juicios normativos a los cuales se asocian dichos rasgos en su discurso. La relación inestable entre palabras e imágenes es una precondición de cualquier operación discursiva políticamente significativa. Desde este punto de vista, las observaciones de Le Bon son acertadas e instructivas. Sin embargo, ¿qué puede decirse de la distinción entre el *verdadero significado* de un término y las

imágenes contingentemente asociadas a él? En términos generales, esta distinción se corresponde con la diferencia entre denotación y connotación, crecientemente cuestionada por la semiología contemporánea. Para que haya una correspondencia uno a uno entre significante y significado, el lenguaje debería tener la estructura de una nomenclatura, lo cual iría en contra del principio lingüístico básico, formulado por Saussure, según el cual en el lenguaje no existen términos positivos, sino solo diferencias. El lenguaje se organiza en torno a dos polos, el paradigmático (al cual Saussure denominó asociativo) y el sintagmático; esto quiere decir que las tendencias asociativas subvierten sistemáticamente la posibilidad misma de un significado puramente denotativo. Veamos algunos de los ejemplos ofrecidos por Saussure. Existe en el lenguaje una tendencia a la regularización de sus formas: a la palabra latina *orator*, en nominativo, le corresponde el genitivo *oratoris*, mientras que al nominativo *honos* le corresponde el genitivo *honoris*; pero la tendencia a la regularización de las formas lingüísticas hace que todas las palabras que terminan con «r» en el nominativo terminen con «ris» en el genitivo, de manera que en un estadio más avanzado en la evolución del latín, *honos* es reemplazado por *honor*. Estas reglas asociativas que regularizan las formas lingüísticas, en algunos casos crean, incluso, palabras completamente nuevas. Esta es la regla que Saussure denominó la *quatrième proportionelle*: a *reaction* le corresponde el adjetivo *reactionnaire* y, por analogía, *repression* conduce a *repressionnaire*, que es un término que no existía originariamente en francés[11].

Es importante para nuestro propósito destacar el hecho de que este proceso asociativo no opera solo en el nivel gramatical —que fue el nivel principalmente estudiado por Saussure—, sino también en el semántico. En realidad, ambos niveles se cruzan constantemente entre sí y conducen a asociaciones que pueden avanzar en diversas direcciones. Este es el proceso que esencialmente explora el psicoanálisis. Por ejemplo, en el estudio de Freud sobre el hombre de las ratas, se asocia rata con pene porque las ratas propagan enfermedades venéreas. En este caso, la asociación opera principalmente en el nivel del significado; pero en otros, la asociación resulta originariamente de la similitud entre palabras (lo que Freud denomina «puentes verbales»): *ratten* en

alemán significa *cuota* y el dinero se introduce así en el complejo de las ratas; *spielratten* quiere decir jugar, y el padre del hombre de las ratas había incurrido en deudas de juego y fue entonces asociado al complejo[12]. Como podemos ver, si la asociación se origina en el nivel del significado o del significante es una cuestión totalmente secundaria: cualquiera que sea el caso, las consecuencias se van a hacer sentir en ambos niveles y se van a traducir en un desplazamiento de la relación significante/significado.

En este sentido, no podemos simplemente diferenciar el significado «verdadero» de un término (que necesariamente sería permanente) de una serie de imágenes connotativamente asociadas a él, ya que las redes asociativas son una parte integral de la estructura misma del lenguaje. Esta afirmación sin duda no priva de sus características específicas al tipo de asociación al que se refiere Le Bon, pero implica, sin embargo, que la especificidad debe situarse dentro del contexto de un conjunto más amplio de asociaciones, diferenciadas entre sí en términos de su performatividad. Lo que es incorrecto es presentar esas asociaciones como perversiones del lenguaje cuyo verdadero significado solo requeriría combinaciones sintagmáticas.

Esto se puede ver más claramente al considerar los tres «recursos retóricos» descriptos por Le Bon como el modo de ocasionar la disociación entre la significación verdadera y el sentido evocado. En cada caso, la tesis de Le Bon solo se puede sostener si se simplifica considerablemente la operación performativa que se supone que debe llevar a cabo cada uno de esos recursos. *Afirmación*: Le Bon la considera una operación ilegítima, cuya única función es romper el vínculo entre aquello que se afirma y cualquier razonamiento que lo apoye. Para él, afirmar algo más allá de la posibilidad de toda prueba racional solo puede ser una forma de mentir. Sin embargo, ¿es cierto esto? ¿Deberíamos concebir la interacción social como un terreno en el cual no hay afirmaciones no fundamentadas? ¿Qué ocurre si una afirmación apela a reconocer algo que está presente en la experiencia de todos, pero que no se puede formalizar dentro de los lenguajes sociales dominantes existentes? ¿Puede una afirmación semejante —que sería, como en san Pablo, «locura para los griegos y escándalo para los gentiles»— ser reducida a una mentira, por ser inconmensurable con las formas existentes de

racionalidad social? Evidentemente, no. El hecho de afirmar algo más allá de toda prueba *podría ser* una primera etapa en el surgimiento de una verdad que solo puede ser afirmada al romper con la coherencia de los discursos existentes. Por supuesto, el caso al que se refiere Le Bon —la afirmación sin prueba como forma de mentira— no es imposible, pero constituye solo un caso dentro de una serie de otras posibilidades que él ni siquiera considera.

Podemos decir lo mismo de la repetición. Algunas de las aseveraciones iniciales de Le Bon sobre esta pueden aceptarse sin problemas, a saber, que es mediante la repetición que se crean los hábitos sociales y que estos hábitos están insertos «en aquellas regiones profundas de nuestro yo inconsciente en las cuales se forjan las motivaciones de nuestras acciones». En este sentido, podríamos decir que la repetición juega múltiples roles en la conformación de las relaciones sociales: mediante un proceso de ensayo y error, una comunidad puede ajustarse a su *milieu*; un grupo dominado, mediante el reconocimiento del mismo enemigo en una pluralidad de experiencias antagónicas, adquiere un sentido de su propia identidad; mediante la presencia de un conjunto de rituales, disposiciones institucionales, imágenes y símbolos generales, una comunidad adquiere un sentido de su continuidad temporal, etcétera. En este aspecto, la repetición es una condición de la vida social y ética. Como observó Benjamin Franklin: «Finalmente llegué a la conclusión de que la mera convicción especulativa de que nuestro interés era ser completamente virtuosos no era suficiente para prevenir nuestra decadencia; y que deben romperse los malos hábitos y adquirirse y establecerse buenos hábitos antes de que logremos una rectitud de conducta estable, uniforme»[13]. Sin embargo, Le Bon no explora los diversos juegos de lenguaje que uno puede jugar en torno a prácticas repetitivas, y solo retiene de ellos un elemento: su oposición a la deliberación racional. Dicho de otro modo: lo que Le Bon está construyendo como una dicotomía exclusiva no es el hábito en general como opuesto a la racionalidad, sino la oposición entre un hábito creado mediante la manipulación y uno que resulta de la sedimentación de la decisión racional. Sin embargo, como la racionalidad del hábito es la garantía de su legitimidad, quedamos sin otra alternativa que las categorías «racionalidad» e «irracionalidad». Así, afirma lo

siguiente:

> El razonamiento inferior de las multitudes se basa, de la misma manera que el razonamiento de un orden superior, en la asociación de ideas, pero entre las ideas asociadas por la multitud solo hay cadenas aparentes de analogía […]. Las características del razonamiento de las multitudes son la asociación de cosas disímiles que poseen una conexión meramente aparente entre sí, y la generalización inmediata de casos particulares […]. Una cadena de argumentación lógica es totalmente incomprensible para las multitudes, y por este motivo se puede decir que no razonan o que razonan erróneamente, y que no son influidas por el razonamiento[14].

Así, queda claro cómo se estructura su razonamiento: lo inconexo —es decir, connotaciones puramente asociativas— se opone a un proceso de argumentación lógica. El resultado es que no existe nada que podamos concebir como un modo específico de razonamiento de las multitudes: su *modus operandi* es considerado meramente como el reverso negativo de la racionalidad concebida en sentido estricto y limitado. La posibilidad de que la repetición apunte a algo comparable, presente en una pluralidad de casos —por ejemplo la sensación, por parte de una variedad de actores sociales, de compartir una experiencia común de explotación— no es tomada en cuenta de ninguna manera.

Finalmente, el contagio. Para Le Bon solo puede ser una forma de transmisión patológica. Su explicación debe hallarse en el fenómeno general de la «sugestibilidad» que fue, en su momento, el *Deus ex machina* omnipresente en el discurso sobre la psicología de las masas. Sin embargo, qué explica la sugestibilidad es algo a lo que no se le prestó atención en absoluto. Como aseveró Freud: «mi resistencia se orientó a protestar contra la visión según la cual la sugestión, que explicaba todo, estaba ella misma exenta de explicación»[15]. También en este caso podrían formularse una serie de preguntas que socavarían el dogmatismo de la visión de Le Bon. ¿Qué ocurriría, por ejemplo, si el contagio no fuera una enfermedad, sino la represión de un rasgo común compartido por un grupo de personas, que es difícil de verbalizar de manera directa, y que solo puede expresarse mediante alguna forma de

representación simbólica?

¿Cómo explicar esta simplificación sistemática, por parte de Le Bon, del horizonte de posibilidades abierto por cada una de las categorías que analiza? ¿Por qué sus explicaciones son tan parciales y unilaterales? No cuesta mucho comprender que esto es el resultado de los dos supuestos principales que fundamentan su pensamiento y que han dominado en gran medida las primeras etapas de la psicología de las masas. El primero, que puede comprenderse claramente en los párrafos que hemos citado, es que la línea divisoria entre las formas racionales de organización social y los fenómenos de masas coincide en gran medida con la frontera que separa lo normal de lo patológico. A su vez, este primer supuesto está inserto en otro que sin duda está presente en Le Bon, pero también en la mayor parte de la literatura de su época relativa al comportamiento de las masas: la distinción entre la racionalidad y la irracionalidad coincidiría ampliamente con aquella entre el individuo y el grupo. El individuo experimenta un proceso de degradación social al volverse parte de un grupo. En sus palabras:

> por el mero hecho de formar parte de una multitud organizada, un hombre desciende varios rangos en la escala de la civilización. De manera aislada, puede ser un individuo cultivado; en una masa, es un bárbaro, esto es, una criatura que actúa por instinto. Posee la espontaneidad, la violencia, la ferocidad, y también el entusiasmo y el heroísmo de los seres primitivos, a quienes además tiende a parecerse por la facilidad con la cual se deja impresionar por las palabras y las imágenes —que no tendrían ningún efecto en cada uno de los individuos que componen las masas— y se deja inducir a cometer actos contrarios a sus intereses más obvios y a sus hábitos más conocidos[16].

Este hecho había sido observado mucho antes de Le Bon. En palabras de Serge Moscovici:

> Este fenómeno ha sido universalmente confirmado por informes públicos. De acuerdo con Solón, un ateniense por sí solo es un zorro astuto, pero un grupo de atenienses es un rebaño de ovejas. Federico el Grande confiaba en cada uno de sus generales como individuos, pero los describía como

> tontos cuando se reunían en un consejo de guerra. Y estamos en deuda con los romanos por el más apto y universal de los proverbios: *Senatores omnes boni viri, senatus romanus mala bestia*, es decir, *los senadores son todos hombres buenos, el senado romano es una bestia nociva*[17]

La historia intelectual que esbozaremos en el próximo capítulo es en gran medida la historia del abandono progresivo de estos dos supuestos. Este abandono hizo posible una aproximación diferente y más matizada a los problemas de la sociedad de masas. Comenzaremos nuestro relato desde el grado cero de esta transformación intelectual, es decir, desde el momento en que se formularon estos dos supuestos de la manera más cruda e intransigente, que fue en el trabajo de Hippolyte Taine. Luego describiremos cómo los cambios en la teoría psiquiátrica y una transferencia progresiva de la «racionalidad» individual al grupo abrió el camino a una nueva interpretación del comportamiento de masas (el mismo Le Bon representa ya un cierto alejamiento de las dicotomías tainianas). El punto culminante en este cambio de rumbo de los paradigmas está en el trabajo de Freud, quien abandona firmemente los dos supuestos.

3. SUGESTIÓN, IMITACIÓN, IDENTIFICACIÓN

TURBA Y DISOLUCIÓN SOCIAL

Tomemos al azar un par de citas de Taine referidas a la movilización de masas en el curso de la Revolución Francesa (digo al azar, porque difícilmente haya en *Los orígenes de la Francia contemporánea* una página en la que no podamos encontrar descripciones equivalentes). La primera cita se refiere a la composición de los participantes en una agitación provincial.

> Hemos visto cuán numerosos se han vuelto los contrabandistas, los traficantes ilegales de sal, los cazadores furtivos, los vagabundos, los mendigos y los convictos fugados, y cómo un año de hambruna incrementa su número. Todos son reclutas para las turbas, y ya sea en un disturbio o por medio de un disturbio, cada uno de ellos llena su bolsa. Alrededor de Caux, e incluso en las inmediaciones de Ruán, en Roncherolles, Quévrevilly, Préaux, Saint-Jacques y en todos los barrios circundantes, bandas de rufianes armados fuerzan la entrada de las casas, especialmente las parroquias, y echan mano a todo lo que les place […]. Los campesinos se dejan convencer por los bandidos. El hombre baja rápidamente la pendiente de la deshonestidad; alguien que es medianamente honesto, y que de manera inadvertida o a pesar de sí mismo participa en un disturbio, repite la acción, atraído por la impunidad o por la ganancia […]. En toda insurrección importante hallamos los mismos actores malignos y vagabundos, enemigos de la ley, salvajes, merodeadores desesperados, quienes, como lobos, rondan allí donde olfatean una presa. Son ellos quienes sirven como directores y verdugos de la malicia pública o privada […]. A partir de entonces, son los nuevos líderes: ya que en toda turba son los más descarados y menos escrupulosos quienes

> marchan al frente y establecen el ejemplo de la destrucción. El ejemplo es contagioso: al principio fue el reclamo por el pan, al final es el asesinato y el incendiarismo; el salvajismo que se desencadena agregando su violencia sin límites a la limitada revuelta por la necesidad[1].

La segunda cita se refiere al colapso de los mecanismos de autoridad que hacen posibles los motines.

> En medio de una sociedad desintegrada, bajo un gobierno que ha pasado a serlo solo en apariencia, se pone de manifiesto que se está gestando una invasión, una invasión de bárbaros que se completará mediante el terror, que ha comenzado con violencia y que, como la invasión de los normandos en los siglos X y XI, termina con la conquista y la desposesión de toda una clase [...]. Esta es la obra de Versalles y París; y allí, en París y también en Versalles, algunos por su falta de previsión y su pasión, y otros por su ceguera e indecisión —los últimos por debilidad y los primeros por la violencia—, todos se están esforzando por lograrlo[2].

Algunos rasgos de esta descripción se hacen visibles inmediatamente. Taine no nos presenta la descripción de un conflicto entre fuerzas sociales cuyos objetivos son expuestos claramente y cuya incompatibilidad sería la fuente de la violencia resultante. Los objetivos sociales ciertamente están presentes en su descripción («la limitada revuelta por la necesidad»), pero son incapaces de explicar la acción social; son superados por una «violencia ilimitada», resultado tan solo de la acción de «vagabundos», «rufianes», «bandidos», es decir, por fuerzas que escapan a todo tipo de racionalidad social. De la misma manera, la incapacidad del gobierno para controlar la situación tiene poco que ver con la situación objetiva de la monarquía en vísperas de la revolución, sino que es presentada como el resultado de «falta de previsión», «pasión», «ceguera» e «indecisión», es decir, como consecuencia de un fracaso *subjetivo*. La descripción completa de la sociedad francesa que nos brinda Taine es la de un organismo social amenazado por la erupción de fuerzas tendientes a su desintegración. Pero el punto importante es que esas fuerzas

carecen de toda consistencia propia; son simplemente el resultado de pulsiones instintivas desatadas, que las normas sociales generalmente mantienen bajo control. ¿Cómo explicar, en ese caso, la naturaleza de esas pulsiones[3]?

Podemos empezar por preguntarnos cuáles eran las herramientas intelectuales de las cuales disponían los psicólogos de las masas para tratar este tema en el último tercio del siglo XIX. Susanna Barrows resume la situación en los siguientes términos:

> A partir de las teorías de la hipnosis articularon el mecanismo de la irritación tan característico de los grupos; a partir de las teorías populares de la evolución construyeron una jerarquía de la civilización humana; y de la medicina tomaron el modelo de la psicología anormal y las más contundentes metáforas del comportamiento de las masas: las multitudes, como las describían los hombres franceses de fines del siglo XIX, se asemejaban a los alcohólicos o a las mujeres[4].

Según el enfoque de Taine, no todos estos componentes tienen el mismo peso. La sugestión, que será central en las posteriores teorías sobre las masas, no juega para Taine ningún rol significativo. Las razones de ello son en parte cronológicas —el hipnotismo aún no poseía la centralidad que adquiriría luego de que lo adoptara Charcot como práctica científica válida— y en parte, como señala claramente Barrows, se derivaban de la noción de Taine según la cual los líderes «no poseían capacidades especiales ni poder carismático», ya que «solo la "escoria" loca de la sociedad podría manipular a una multitud reunida»[5]. Pero, además de eso, todos los otros rasgos dominantes de la teoría sobre las masas están presentes en su enfoque de la manera más cruda. Como resultado de la ley del contagio mental, las turbas son controladas por los sectores más criminales de la población. La anarquía es el resultado necesario de la acción de la multitud, ya que esta implica el retorno a un estado de naturaleza en el cual solo prevalecen los instintos animales. Esto presupone —en el enfoque darwinista— un retroceso biológico en términos de lo que Jackson y Ribot denominaron el «mecanismo de disolución»[6]. Y el alcoholismo está estrechamente asociado con la acción de la multitud: los motines generalmente terminan en todo tipo de orgías alcohólicas[7].

Sin embargo, el enfoque de Taine no se limitó a destacar la naturaleza irracional del comportamiento de las masas. También constituyó un intento de mostrar qué sectores, dentro del cuerpo social, eran especialmente propensos a degenerar en multitudes. La imagen de la historia francesa que nos presenta Taine es la de una decadencia progresiva resultante de la disolución de las instituciones tradicionales que organizaban el cuerpo político. La decadencia había comenzado con el absolutismo, que mediante una centralización despiadada había destruido todos los organismos intermedios que tradicionalmente habían estructurado las instituciones sociales francesas; luego este proceso fue acelerado por el Iluminismo, cuyos planes utópicos de reconstrucción social habían ayudado a diseminar ideas subversivas que socavaron toda noción de control social. Así, cuando comenzó el proceso revolucionario, no hubo nada que pudiera contenerlo dentro de límites razonables. El tercer estado no pudo hegemonizar el proceso, y el liderazgo cayó rápidamente en manos del cuarto estado, la muchedumbre de las ciudades, que era para Taine el verdadero actor del proceso revolucionario.

Dentro de esta decadencia general, *cualquier* grupo podía degenerar en una multitud. Taine anticipa lo que se convertirá en el presupuesto indiscutido de los teóricos de las masas: concretamente, que la racionalidad pertenece al individuo, y que este pierde muchos de sus atributos racionales cuando participa de una multitud. Se complace en comparar el comportamiento de las masas con formas inferiores de vida, como las plantas o los animales, o las formas primitivas de organización social[8]. Dentro de la sociedad contemporánea, el peligro de infección de las multitudes es mayor en algunos grupos que en otros: la aristocracia es menos propensa al contagio mental que las clases populares, y las mujeres y los niños son más propensos que los hombres. El vínculo entre mujeres y comportamiento de masas no es, de hecho, solo la visión específica de Taine, sino que era la visión general de la época[9]. La teoría que fundamentaba tales enfoques era que, en el curso de la evolución biológica, los hombres habían desarrollado sus capacidades mentales más que las mujeres (los cráneos de las mujeres habían crecido menos que los de los hombres y su potencia cerebral también era mucho menor). Esto las hacía más propensas a la

demencia y menos capaces de contener sus pulsiones instintivas. Cuanto más crecía el temor a las multitudes hacia fines del siglo XIX, menos halagadoras se volvieron las descripciones de las mujeres. «En muchas otras descripciones de mujeres escritas en los noventa, las mujeres encarnaban todo aquello que era amenazador, degradante e inferior. Como los insanos, ellas gozaban de la violencia; como los niños, eran acosadas incesantemente por los instintos; como los bárbaros, su apetito por la sangre y el sexo era insaciable.»[10]

En este punto de la argumentación debería estar claro que el discurso general sobre el comportamiento de las masas había llegado a depender tanto del trazado de una clara línea divisoria entre lo normal y lo patológico, que adquirió una posición cada vez más ancillar dentro de la ciencia médica, especialmente (aunque no exclusivamente) en la psiquiatría. Jaap van Ginneken cuenta que la Biblioteca Nacional de París contiene varios cientos de volúmenes escritos en esa época que intentan elaborar esa relación. Sus títulos son reveladores: por ejemplo, uno publicado en 1872 se denomina *Les Hommes et les Actes de de Paris devant la Psychologie Morbide l'Insurrection*
[Los hombres y los actos de la insurrección de París a partir de la psicología mórbida]. El centro de esta discusión, que trataremos en la próxima sección, fue el debate sobre el hipnotismo en Francia y la noción del «criminal nato» elaborada por Lombroso y su escuela en Italia.

HIPNOSIS Y CRIMINOLOGÍA[11]

El epicentro de la consideración «científica» de la psicología de las masas fue proporcionado por el debate sobre la hipnosis que se estaba desarrollando en la psiquiatría francesa, en la última década del siglo XIX, entre las escuelas de Salpetrière y Nancy. Sin embargo, este debate tuvo lugar en el marco de una compleja historia intelectual en la cual había muchas más opciones disponibles para los teóricos del comportamiento de las masas que las que finalmente adoptaron. El nombre mismo que eligieron (multitud) ya tenía connotaciones peyorativas. Como afirman Apfelbaum y McGuire:

> En realidad, la noción de multitud parecía ser esencialmente un eufemismo para el comportamiento violento y destructivo. Debería señalarse que, en esa época, el término multitud nunca era utilizado en los círculos socialistas, pues el socialismo estaba menos interesado en el contagio de las masas que en la solidaridad del colectivismo […]. La suscripción a esta concepción destructiva del comportamiento de las masas quedó ampliamente demostrada por el modo como estos dos autores [Tarde y Le Bon] recurrieron a un vocabulario abiertamente valorativo al describir el objeto de sus investigaciones. Por un lado, las descripciones de la multitud evocaban extrañamente la polémica literatura anti Comuna de la década de 1870 […]. Pero al mismo tiempo, la referencia a la metáfora de la sugestión hipnótica de hecho entrañaba una descalificación de aquellos implicados en acciones de masas, ya que en estos tiempos se había desarrollado la asociación de la sugestión hipnótica con la patología psicológica[12].

Si iban a apelar al magnetismo en el estudio del comportamiento de las masas, los psicólogos de masas tenían esencialmente tres opciones[13]. Una era la tradición espiritualista de Bergasse, Carra y Brissot, cuyas «Societies of Harmony» constituyeron cierta forma de

anarquismo semimístico. Las otras dos opciones eran las aproximaciones representadas por Charcot en la Salpetrière y por Liébeault y Bernheim en Nancy, y sobre este debate nos concentraremos especialmente. Para Charcot, los fenómenos hipnóticos tienen una base estrictamente fisiológica.

> La postura de la escuela de Charcot […] está bien ejemplificada por su acento en varios factores claves, a saber: (a) que la hipnosis solo ocurrirá al coincidir simultáneamente ciertas condiciones psicológicas; (b) que el sonambulismo hipnótico sigue una rigurosa evolución a través de tres etapas diferentes (letargo, catalepsia, sonambulismo); (c) que está relacionado irrevocablemente con la neuropatología, y (d) que existe una causa orgánica específica. La relación con los desórdenes patológicos fue considerada tan vital para la existencia de la hipnosis que se creyó que solo un análisis etiológico era suficiente para distinguir entre un estado hipnótico y la condición histérica[14].

Por el contrario, la postura de la escuela de Nancy era más psicológica; se negaba a aceptar cualquier relación necesaria entre patología y sugestión hipnótica, y sostenía que toda persona, en un estado normal, podía experimentar esta última.

Ahora bien, es característico de los valores que dominaban las elecciones teóricas de los psicólogos de masas que, de los diversos modelos de comportamiento colectivo que tenían a su disposición, eligieran las categorías de la escuela de Charcot, que son precisamente las que acentúan en mayor medida la dimensión patológica. (La terminología que utilizan es frecuentemente la de Bernheim —hablan de sugestión más que de hipnosis—, pero el marco conceptual lo da sin duda el modelo de histeria de Charcot. Además, como han señalado diversos autores, los teóricos de las masas rara vez se refieren al debate entre las distintas escuelas psiquiátricas y tienden a presentar los hallazgos de estas últimas como si fueran un todo indiferenciado). Con esta operación se completaba la inserción del comportamiento de las masas dentro de un marco patológico.

> Allí descansa la descalificación de las masas emergentes, en

> la elección deliberada de un modelo basado en la desorientación patológica. El hecho de que se procuraba aplicar este modelo a eventos históricos tales como la Comuna puede ser ejemplificado por la diferenciación que hace Tarde de las actividades de las multitudes en tres tipos de trastorno social, los cuales recordaban al autor, como dijimos, a la *epilepsia disfrazada*. Estos trastornos incluían: (a) la convulsión social y/o la guerra civil; (b) el entusiasmo, como ser el culto, la nación y la religión; y (c) la guerra exterior contra naciones […]. Tal enfoque destaca la elección deliberada, considerando las descripciones de las multitudes disponibles en ese momento […]. Ya habíamos observado que simultáneamente con la psicología de las masas existía abundante literatura sobre sindicalismo y comportamiento colectivo positivo, que percibía a las masas de un modo constructivo, pero con una visión ideológica que no compartían Tarde y Le Bon[15].

El cientificismo de fines del siglo XIX adoptó un modelo diferente en Italia. Aunque el debate francés sobre hipnotismo no era desconocido y produjo algunos efectos importantes, la mayor influencia fue la del darwinismo a través de su fusión con la tesis criminológica de Cesare Lombroso, cuyo libro *Delinquente*
L'Uomo
[El hombre delincuente] fue publicado en 1876. Lombroso, profesor de psiquiatría clínica y posteriormente de antropología criminal en Turín, comenzó como oficial médico midiendo a los reclutas del ejército italiano con el fin de descubrir en ellos posibles rasgos criminales atávicos. Después de tomar medidas físicas —especialmente craneanas— a un número considerable de criminales, llegó a la conclusión de que una serie de rasgos físicos distintivos eran estigmas de criminalidad, y que eran hereditarios. Afirmaba la posibilidad de que

> rasgos personales perjudiciales […] tienden a reaparecer por atavismo, así como la negrura en las ovejas; y en el género humano, algunas de las peores disposiciones, que ocasionalmente y sin ninguna causa aparente hacen su aparición en ciertas familias, pueden tal vez ser atavismos de un estado salvaje, del cual no son removidos por muchísimas

> generaciones. De hecho, esta visión parece reconocerse en la expresión común según la cual alguien es la oveja negra de la familia[16].

Luego extendió sus estudios a los crímenes de las turbas que tuvieron lugar durante las agitaciones políticas (especialmente la Revolución Francesa), en los cuales —como era de esperar— hace referencia a Taine como una fuente importante.

A comienzos de la década de 1880, la escuela criminológica positivista inspirada por Lombroso comenzó la publicación de su propia revista, el *Archivio di Psichiatria, Antropologia Criminale e Scienza Penale*, seguida luego por *La Scuola Positiva nella Giurisprudenza Civile e Penale*. El tema principal de discusión era la cuestión de la responsabilidad penal de los criminales de las multitudes. Scipio Sighele, un miembro joven y destacado de la escuela, estableció en su influyente libro *La Folla Delinquente* [La multitud delincuente] la distinción entre los «criminales natos», organizados en torno a sectas de bandidos, cuyas motivaciones criminales tienen raíces antropológico-biológicas, y los «criminales ocasionales», inducidos a las acciones criminales por una variedad de factores ambientales. De acuerdo con Sighele, los criminales natos debían ser castigados con todo el rigor de la ley, mientras que los criminales ocasionales debían recibir solo sentencias reducidas a la mitad. El criterio para discriminar entre los dos debía ser si los criminales habían sido o no convictos previamente. (Como se ha señalado frecuentemente, este criterio es algo dudoso: la misma persona podría haber cometido varias ofensas por razones puramente circunstanciales.)[17] En general, Sighele —que estaba al tanto del debate francés— dio una explicación algo ecléctica de las fuentes del comportamiento de las masas. A las causas clásicas —contagio moral, imitación social y sugestión hipnótica— agregó tendencias emocionales primitivas y el factor cuantitativo, dado por la cantidad de personas que participan en actividades de multitudes. Enrico Ferri, mentor de Sighele, identificó por su parte cinco tipos de criminales: criminales «natos», insanos, habituales, ocasionales, pasionales.

Sin embargo, a medida que progresaba el debate, fue creciendo la tendencia a cuestionar la relación entre rasgos anatómicos y

criminalidad propuesta por Lombroso, y él mismo, en sucesivas ediciones de *Delinquente*
L'Uomo
, tendió a aumentar la importancia de los factores ambientales por sobre aquellos puramente biológicos. El Primer Congreso Internacional de Antropología Criminal, que tuvo lugar en Roma en 1885, fue el escenario de una primera confrontación entre criminólogos italianos y franceses, en la que los últimos cuestionaron por primera vez el modelo anatómico-biológico de los primeros. El enfrentamiento fue aún más profundo en París en 1889, en el Segundo Congreso Internacional, cuando fue atacada la totalidad de la evidencia anatómica de los italianos. A partir de la década de 1890, las explicaciones biológicas del comportamiento de las masas entraron en un claro retroceso. La escuela positivista italiana mantuvo ciertas posiciones de poder en Italia, e incluso obtuvo algunas victorias en la reforma de la ley penal a principios del período fascista, pero a nivel internacional su poder se debilitó. Esto se debió, en parte, al surgimiento de nuevas tendencias en la investigación sobre el comportamiento de las masas como consecuencia de la desintegración del modelo patológico.

El acontecimiento decisivo de esta desintegración tuvo lugar en el país donde había comenzado toda la tradición de la psicología de las masas: Francia. Durante la última década del siglo XIX, la discusión entre las corrientes psiquiátricas rivales de Charcot y Bernheim se resolvió definitivamente: la victoria correspondió a la escuela de Nancy. Esto tuvo una serie de consecuencias que son de gran importancia para nuestra investigación. En primer lugar, el colapso del modelo fisiológico disolvió el terreno patológico en el cual tradicionalmente se había fundamentado la psicología de las masas. Cualesquiera que fueran las novedades —incluso los peligros — que implicaba la transición a una sociedad de masas, era cada vez más claro que no podían ser tratadas mediante el enfoque patológico que había dominado en la teoría de las masas en sus comienzos. La sociedad de masas requería una caracterización positiva, no una dominada por el lenguaje de la desintegración social. Pero había algo más, tal vez de mayor importancia. Cualesquiera que fueran sus defectos, la psicología de las masas *había* tocado algunos aspectos de crucial importancia en la

construcción de las identidades políticas y sociales, aspectos que no se habían tratado apropiadamente antes. La relación palabras/imágenes, el predominio de lo «emotivo» por sobre lo «racional», la sensación de omnipotencia, la sugestibilidad y la identificación con los líderes, etcétera, constituyen rasgos reales del comportamiento colectivo. El hecho de concentrarse en ellos fue la contribución más original de la teoría de las masas a la comprensión del actor social y de la acción social. Sin embargo, ¿por qué los psicólogos de masas finalmente fracasaron? No resulta difícil hallar la razón: por su sesgo ideológico antipopular; porque enmarcaban sus discursos dentro de dicotomías crudas y estériles —el individuo/la masa; lo racional/lo irracional; lo normal/lo patológico—. No obstante, basta con introducir cierta *souplesse* en estas oposiciones rígidas, con permitir que cada uno de estos polos contamine parcialmente al otro, para que surja un panorama completamente diferente, ya que, en ese caso, el comportamiento de las masas descripto por los teóricos de las masas no sería un catálogo de aberraciones sociales, sino de procesos que, en diferentes grados, estructuran *cualquier* tipo de vida sociopolítica. Lo que se necesitaba era integrar sus hallazgos a una teoría global de la política, que no los relegara a lo aberrante, marginal e irracional. Era necesario un cambio radical de perspectiva para hacer posible este importante progreso. Este «Rubicón» fue cruzado unos años más tarde en Viena: Freud dirá que en la psicopatología está el secreto de la comprensión de la psicología normal. Y para probar este punto no comenzó su estudio de la psicología de las masas con la *canaille* descripta por Taine y Le Bon, sino con dos grupos altamente organizados: el ejército y la Iglesia. Sin embargo, antes de llegar a Freud debemos referirnos a algunos otros acontecimientos que, en alguna medida, hicieron posible el descubrimiento freudiano.

TARDE Y MCDOUGALL

El progreso hacia una aproximación más compleja a la psicología social siguió un modelo cuyas principales características definitorias eran (a) una creciente diferenciación en la tipología de los grupos; (b) la transferencia de muchos rasgos de las multitudes planteados por Le Bon a grupos más permanentes, y la redefinición de esos rasgos al ser aplicados a estas nuevas entidades sociales; (c) la transferencia al grupo de muchos rasgos que se habían considerado pertenecientes exclusivamente al individuo, una transferencia que comenzó a diluir la estricta oposición grupo/individuo que había dominado a la psicología de grupos en sus comienzos. Si las dos primeras características están asociadas principalmente a la intervención teórica de Gabriel Tarde, la tercera puede encontrarse en el trabajo de William McDougall.

La trayectoria intelectual de Tarde es sintomática de este cambio de perspectiva[18]. Al comienzo, su categoría central de «imitación» está aún totalmente dominada por la noción de «sugestión». Su trabajo *Les lois de [Las leyes de la imitación]*
l'imitation
, publicado en 1890, estableció una estricta analogía entre imitación y sonambulismo. El rol del líder (el equivalente del hipnotizador) es central en la determinación de la posibilidad de la imitación. Se traza una estricta distinción entre la *invención*, que implica la introducción de novedades (un rol que corresponde al líder), y la *imitación*, que es el modo de reproducción social que corresponde a la masa. La cohesión social es resultado de esas leyes de imitación que operan en varios niveles, pero siempre consisten en subordinar los momentos racionales y creativos a otros más bajos y no creativos. Los aspectos cognitivos de las creencias (*croyances*), por ejemplo, ocupan un rol secundario respecto de los afectivos (*désires*), y la posibilidad real de la imitación depende de la acentuación de las funciones mentales más bajas a expensas de las más elevadas. La descripción del comportamiento de las masas que da Tarde en esta etapa de su carrera repite todos los lugares

comunes de los primeros teóricos de masas: las multitudes son incapaces de pensamiento racional (siguiendo a Henry Fournial, las denomina «criaturas espinales»), son asimiladas a los salvajes y a las mujeres, y cualquier tipo de reunión colectiva es sistemáticamente degradada.

Sin embargo, ya en esta etapa temprana, Tarde establece una serie de diferenciaciones que anticipan su pensamiento posterior. A continuación analizaremos dos trabajos de Tarde. Uno de su primera época, «Les foules et les sectes criminelles», que fue publicado originalmente en 1893; y otro, «Le public et la foule» que apareció en el volumen *et la Foule (La opinión y la multitud)*
L'Opinion
de 1901[19]. Una comparación entre ambos nos permite percibir la naturaleza cada vez más matizada de las distinciones que introduce Tarde.

Tarde comienza su primer trabajo estableciendo una distinción entre diversas formas de agrupaciones humanas, de acuerdo con el grado de organización interna que alcanzan. Caminantes en la misma calle, personas que ocupan el mismo vagón de un tren, o aquellos que silenciosamente comparten la misma mesa en un restaurante son grupos sociales virtuales, que solo se vuelven reales si un evento repentino los funde en una emoción única (el descarrilamiento del tren, una explosión de dinamita en la calle, etcétera). «En esos casos surge el primer grado de asociación que denominamos multitud. A través de una serie de grados intermedios uno se eleva de aquel conjunto transitorio y amorfo a aquella multitud organizada, jerárquica, duradera y regular que podríamos denominar *corporación*, en el sentido más amplio del término.»[20] Ninguno de estos dos polos extremos —multitud y corporación— consigue prevalecer totalmente a expensas del otro. Esto ya aumenta nuestra sospecha de que Tarde está describiendo no tanto diferentes *tipos* de organización social sino distintas *lógicas sociales* que, en diversos grados, están siempre presentes en la estructuración del organismo social. No obstante, existe un rasgo común compartido tanto por las multitudes como por las corporaciones: el fundamento del grupo lo brinda la presencia de un líder. Así, «todos los tipos de asociaciones reales tienen este carácter común y permanente de ser producidos, de ser en mayor o menor

medida conducidos por un jefe visible o encubierto; muy a menudo encubierto en el caso de las multitudes, siempre claro y visible en el caso de las corporaciones»[21]. Esto nos da cierto criterio para distinguir el grado en que la idea dominante que unifica un grupo puede imprimirse en este último: «Uno puede afirmar que cualquier forma de asociación humana puede distinguirse (1) por la manera como un pensamiento o deseo entre miles se convierte en el dominante, por las condiciones de la confluencia de pensamientos y deseos a partir de los cuales consigue la victoria y (2) por la mayor o menor facilidad que se ofrece al pensamiento y deseo dominante»[22]. El grado de hegemonización del grupo mediante la idea es claramente mayor en la corporación que en la multitud.

Así, multitud y corporación constituyen los dos extremos de un *continuum* que admite diversas variaciones y agrupamientos temporarios. Pero de todas maneras, los eventos de masas son resultado de la acción combinada de las multitudes y las corporaciones. Sin la presencia de estas últimas, las primeras carecerían de una dirección inteligente y no serían más que explosiones de turbas. Sin su propagación en eventos multitudinarios, los efectos sociales de la corporación serían necesariamente limitados (piénsese en los atentados anarquistas del siglo XIX, que Tarde trata con cierto detalle). Sin embargo, para nuestros propósitos es importante destacar los mecanismos mediante los cuales se propaga una idea que se origina en una corporación (en palabras de Tarde: una secta, criminal o no). Esta propagación depende de la constitución previa de un terreno ideológico preparado para recibirla. Lo que esencialmente se requiere es «una preparación de las almas mediante conversaciones o lecturas, mediante la visita frecuente a clubes o cafés, que les ha inculcado, en un prolongado contagio de lenta imitación, el sello de ideas previas adecuadas para recibir al recién llegado»[23]. Incluso en la etapa embrionaria de la propagación de la idea, en la asociación entre dos personas, es necesaria la sugestión para consolidarla: uno de los dos miembros de la pareja (*suggestionnaire*) adopta el rol activo, mientras que el otro (*suggestionné*) adopta el pasivo. Cuando la propagación de la idea se extiende a grupos más amplios, pueden ocurrir dos fenómenos: o bien la sugestión es un fenómeno recíproco entre todos los miembros del grupo, incluido el

líder, o bien hay una acción unilateral de sugestión por parte de este último.

Aquí también es necesario introducir una importante distinción: el mecanismo de sugestión puede requerir, en algunos casos, la presencia física de las dos partes, pero también puede operar a distancia (Tarde señala que esta última posibilidad implica que uno no debería exagerar la asimilación de la sugestión social al hipnotismo). Esta cohesión grupal provocada por la sugestión a distancia lleva a Tarde a establecer una serie de distinciones que tienen que ver con el liderazgo del grupo. Según él, los grupos primitivos requerían de sus líderes «una voluntad férrea, una vista de lince y una fuerte creencia, una imaginación poderosa y un orgullo sin límites». Sin embargo, estos rasgos son disociados una vez que el proceso de civilización tiende a privilegiar, en lo que al liderazgo respecta, la superioridad intelectual o imaginativa por sobre las fuerzas indiferenciadas. Así, la acción de masas se vuelve menos violenta y traumática y más controlable:

> La civilización afortunadamente tiene el efecto de aumentar constantemente las acciones a distancia sobre otras personas, a través de la incesante extensión del campo territorial y del número de aquellos a quienes dirigirse como resultado de la difusión del libro y del periódico, y este no constituye el servicio menor que cumple […] como compensación por tantos males[24].

De este breve resumen de «Les foules et les sectes criminelles» se pueden sacar las siguientes conclusiones: (1) el mecanismo de la imitación tiende a crear relaciones equivalenciales a través del espectro social total; (2) lo que explica la imitación es una predisposición humana que debe ser entendida en términos de *sugestibilidad*; (3) sin embargo, esta sugestibilidad debe hallarse no solo dentro de un conjunto limitado de fenómenos sociales —el comportamiento de las masas—, sino que opera en todas las instituciones humanas (concebidas, en sentido amplio, como corporaciones); (4) la civilización trae aparejada una creciente diferenciación social que resulta en el rol ampliado que juega la acción a distancia. Esto no modifica la centralidad de la sugestión ni la estructura básica de la díada líderes/liderados, pero vuelve más

complejos los modos como ambos operan. Nos estamos alejando claramente de la simplicidad del dualismo de Le Bon.

La concepción de la imitación de Tarde cambia hacia la década de 1890[25]. De las dos formas de sugestión que describimos —la sugestión mutua entre todos los miembros del grupo, incluido el líder, y la sugestión unilateral de los miembros del grupo por el líder—, la primera es la que cobra una creciente centralidad. Como hemos visto, esta centralidad es resultado de lo que Tarde percibe como la línea dominante en el desarrollo de la civilización, que constituye el progreso hacia un tipo de organización social en la cual la acción a distancia reemplaza los contactos físicos directos. Como señala Van Ginneken, el prefijo «inter—» es utilizado muy a menudo por Tarde: «interespiritual, intermental, interpsicológico». El resultado es que la imitación es concebida cada vez menos en términos de sugestión.

> Él consideró que así como la influencia social en grupos reunidos puede bien ser concebida en términos de sugestión, la influencia social en grupos dispersos se comprende mejor como una forma de interacción. Al seguir cambiando el foco, Tarde se deshizo de los antiguos paradigmas de la psicología de las masas y pudo sobrepasar y trascender la aproximación limitada de Le Bon[26].

Esta nueva perspectiva puede verse claramente en el trabajo de Tarde de 1898: «Le public et la foule». El contraste entre las multitudes y los públicos es expresado desde el principio: «La psicología de las masas ha sido establecida; ahora debe establecerse la psicología de los públicos, concebida en este nuevo sentido, como una colectividad puramente espiritual, como una diseminación de individuos físicamente separados cuya cohesión es completamente mental»[27]. El público, en este sentido, era desconocido en la Antigüedad y en la Edad Media, y la precondición para su surgimiento fue la invención de la imprenta en el siglo XV. Este público de lectores, sin embargo, era limitado y solo comenzó un proceso de generalización y fragmentación en el siglo XVIII, proceso que se profundizaría y consolidaría con el advenimiento del periodismo político durante la Revolución Francesa. No obstante, en ese momento, el público revolucionario era principalmente parisino;

fue necesario esperar hasta el siglo XX, al desarrollo de medios veloces de transporte y comunicación, para ver el surgimiento de verdaderos públicos nacionales e, incluso, internacionales. Según Tarde, la multitud —que, junto con la familia, es el más antiguo de los grupos sociales— pertenece al pasado; es en el público donde debe hallarse el futuro de nuestras sociedades.

> Así se ha formado, mediante la acción conjunta de tres inventos que interactuaron entre sí, la imprenta, el ferrocarril, el telégrafo, el formidable poder de la prensa, este prodigioso teléfono que ha ampliado increíblemente la antigua audiencia de oradores y predicadores. Por ello no puedo concordar con un vigoroso escritor, el Dr. Le Bon, con que nuestra era sea la «era de las multitudes». Es la era del público o los públicos, que es algo muy diferente[28].

Las diferencias estructurales entre públicos y multitudes están claramente determinadas por Tarde. Uno puede pertenecer a muchos públicos, pero solo a una multitud. La consecuencia de esta pluralidad es que esos públicos representan «un progreso en la tolerancia, si no en el escepticismo». Y aunque los movimientos de retroceso de un público a una multitud pueden ser muy peligrosos, son bastante excepcionales, y «sin examinar si las multitudes nacidas de un público son algo menos brutales que aquellas previas a todo público, resulta evidente que la oposición de dos públicos, siempre preparados para unirse traspasando sus fronteras no resueltas, representa un peligro mucho menor para la paz social que el encuentro de dos multitudes enfrentadas»[29]. Los públicos están menos sujetos a la influencia de factores naturales, como también de factores raciales[30]. La influencia que ejerce el publicista sobre su público, aunque es menos intensa que la que ejerce el líder en un momento determinado sobre su multitud, en el largo plazo es más profunda y persistente. Da expresión y cristaliza en imágenes un estado difuso de los sentimientos que no había hallado antes ninguna forma de representación discursiva.

> [P]ara que Edouard Drummond despertara el antisemitismo, fue necesario que su intento movilizador se correspondiera con cierto estado del espíritu diseminado en la población,

> pero como no se alzó ninguna voz que diera enérgicamente una expresión común a ese estado del espíritu, permaneció en el plano puramente individual, poco intenso, aún menos contagioso, inconsciente de sí mismo. […] Sé de regiones de Francia en las cuales la gente nunca ha visto un judío, lo que no evita que aflore el antisemitismo porque han leído periódicos antisemitas[31].

El surgimiento de los públicos no solo *agrega* una nueva entidad social a las ya existentes, sino que modifica la lógica social que dominó las relaciones entre estas. Todos los grupos primarios —religiosos, económicos, estéticos, políticos, etcétera— quieren tener su propia prensa y constituir su propio público. Pero al hacer esto, modifican profundamente su propia identidad y sus relaciones con otros grupos. Parten de la pura expresión de intereses profesionales y luego tienden a convertirse en la expresión de divisiones concebidas en términos de aspiraciones ideales, sentimientos, ideas teóricas. «Los intereses no son expresados por [la prensa] de otra manera que unidos o sublimados en teorías y pasiones; los espiritualiza e idealiza.»[32] De la misma manera, los partidos políticos dejan de ser los puntos de referencia estables del pasado y, en tanto se vuelven públicos, son atravesados por una variedad de influencias ideológicas que conducen a su división y reagrupamiento en cuestión de años. Se ve claramente la implicación principal, central para nuestro análisis del populismo, que trae aparejada esta transformación de los grupos sociales: mientras que las multitudes eran presentadas por los teóricos de masas anteriores como tendientes a la disolución de las diferenciaciones propias de la organización racional de la sociedad y a la absorción del individuo por una masa indiferenciada, esta lógica de homogeneización opera, de acuerdo con Tarde, *no solo en el caso de las multitudes, sino también en el de los públicos*.

> A pesar de todas las diferencias que hemos señalado, la multitud y el público, estos dos extremos de la evolución social, tienen en común el hecho de que el vínculo entre los diferentes individuos que los integran no consiste en *armonizarlos* a través de sus propias diversidades, a través de especialidades que son mutuamente útiles, sino en reflejarlos

> a ellos mismos entre sí, uniéndolos a través de su similitud innata o adquirida en una simple y poderosa *unidad* —¡pero con cuánta más fuerza en el público que en la multitud!—, en una comunión de ideas y pasiones que, además, no interfiere con el libre juego de sus diferencias individuales[33].

Voy a omitir toda la discusión de Tarde sobre los diversos tipos de multitud y sus rasgos comparables en el caso de los públicos, ya que —a pesar de su importancia— nos apartaría mucho de nuestro propósito principal. Nos referiremos tan solo a una última distinción que introduce Tarde, que reviste gran relevancia para nosotros: la diferencia entre multitudes de amor y multitudes de odio. Aquí, nuevamente, debe destacarse la diferenciación entre multitudes y públicos: «Lo que demandan las multitudes furiosas es una o más cabezas. La actividad del público, sin embargo, es menos simplista, ya que se orienta tan fácilmente hacia un ideal de reformas o utopías como hacia ideas de ostracismo, persecución y expoliación». Pero incluso en el caso de los públicos, el odio juega un rol central: «Descubrir o inventar un nuevo y gran objeto de odio para el público, aún constituye el medio más seguro de convertirse en uno de los reyes del periodismo»[34]. Sin embargo, la conclusión de Tarde no es totalmente pesimista. Las ventajas de los públicos deben hallarse no solo en el reemplazo de la costumbre por la moda, de la tradición por la innovación; «también reemplazan la clara y persistente división entre las muchas variedades de asociación humana, con sus conflictos interminables, por una segmentación incompleta y variable cuyos límites se desdibujan, en un proceso de perpetua renovación y penetración mutua»[35].

***

Mientras que los primeros teóricos de masas oponían la vida mental de las multitudes a la del individuo, William McDougall va a introducir la distinción entre la multitud y el grupo altamente organizado: la primera degrada los logros de los individuos; el último los realza. Como observó Freud, la descripción que da McDougall de la multitud es tan poco halagüeña como la que podemos hallar en los trabajos de teóricos de masas del estilo de Le Bon. Acentúa la dimensión de homogeneidad que puede hallarse en

cualquier multitud que sea más que una mera reunión fortuita:

> Debe haber entonces cierto grado de semejanza de la constitución mental, del interés y del sentimiento, entre las personas que forman una multitud, cierto grado de homogeneidad mental del grupo. Y cuanto mayor es este grado de homogeneidad mental de cualquier grupo de hombres, más rápidamente forman una masa psicológica, y más llamativas e intensas son las manifestaciones de su vida colectiva[36].

La formación de una multitud requiere la exaltación e intensificación de las emociones. McDougall señala como típico de ellas el pánico que experimenta un grupo de individuos cuando se enfrenta a un peligro inminente. McDougall explica esta veloz propagación de una misma emoción en una multitud como resultado de lo que él denomina «el principio de la inducción directa de la emoción»: «El principio de la inducción directa de la emoción mediante la primitiva respuesta solidaria nos permite comprender el hecho de que una concurrencia de personas (o animales) puede rápidamente convertirse en una multitud presa del pánico por algún objeto amenazante que es perceptible solo por unos pocos de los individuos presentes»[37]. De la misma manera, unos pocos individuos audaces que ocupen posiciones importantes en una multitud pueden detener el pánico.

El mismo principio de la inducción directa explica la difusión de otras emociones y esto otorga a todos aquellos que las comparten una sensación de poder inmenso e irresistible. Esto se relaciona con dos particularidades de la mente de las multitudes:

> En primer lugar, el individuo, al convertirse en parte de una multitud, pierde cierto grado de su autoconciencia, la conciencia de sí mismo como personalidad distinta, y con ello también algo de su conciencia de sus relaciones específicamente personales; hasta cierto punto se vuelve despersonalizado. En segundo lugar, e íntimamente relacionado con este último cambio, hay una disminución del sentido de responsabilidad personal: el individuo se siente envuelto, eclipsado y arrastrado por fuerzas que no puede controlar[38].

Las multitudes tienen el efecto de disminuir la inteligencia promedio de sus miembros, como resultado de las mentes inferiores que establecen el nivel al cual todos deben someterse, y también de la mayor sugestibilidad de los miembros de la multitud. El resultado es una descripción que ya nos resulta familiar:

> Podemos resumir el carácter psicológico de la multitud simple o desorganizada afirmando que es excesivamente emocional, impulsiva, violenta, inconstante, inconsistente, irresoluta y extrema en la acción, desplegando solo las emociones más ordinarias y los sentimientos menos refinados; extremadamente sugestionable, descuidada en la reflexión, precipitada en los juicios, incapaz de otra cosa que las formas simples e imperfectas de razonamiento; fácilmente influida y conducida, carente de autoconciencia, desprovista de amor propio y de sentido de responsabilidad, y apta para ser arrastrada por la conciencia de su propia fuerza, de manera que tiende a producir todas las manifestaciones que hemos aprendido a esperar de cualquier poder irresponsable y absoluto[39].

Sin embargo, cuando pasamos a un grupo más organizado, la situación es completamente diferente. «Existe […] una condición que puede elevar el comportamiento de una multitud temporaria y desorganizada a un plano más elevado, a saber, la presencia en las mentes de todos sus miembros de un propósito común claramente definido.»[40] Antes de describir los rasgos estructuralmente definitorios de tal propósito común, mencionaremos brevemente cuáles son las cinco precondiciones que considera McDougall para elevar la conciencia del grupo por encima del nivel de la multitud desorganizada[41]. La primera de ellas es que el grupo debe tener algún tipo de continuidad temporal. La segunda, que los miembros del grupo deberían haberse «formado alguna idea adecuada del grupo, de su naturaleza, composición, funciones y capacidades, y de las relaciones de los individuos con el grupo». La tercera —aunque no esencial— es que, a través de la interacción con otros grupos, los miembros hayan elaborado alguna visión comparativa del grupo al cual pertenecen. La cuarta, «la existencia de un cuerpo de tradiciones, costumbres y hábitos en las mentes de los miembros del

grupo que determinan sus relaciones entre sí y con el grupo como un todo». La quinta y última, la existencia de una diferenciación interna u organización de grupo, que puede o bien descansar en las tradiciones o costumbres detalladas en la condición cuatro, o bien ser impuesta sobre el grupo por un poder externo.

McDougall da como ejemplo de un grupo bien organizado, el ejército japonés en la guerra ruso-japonesa. Este tipo de grupo combina una diferenciación funcional por la cual el individuo se percibe a sí mismo como parte de un todo, y asigna la capacidad de deliberación y elección a los miembros más capaces del grupo (en el caso del ejército, al comandante en jefe). Esta combinación de los mejores atributos de la acción colectiva con la deliberación y decisión individual eleva los estándares intelectuales y morales del grupo organizado muy por encima de los de sus miembros individuales. El pasaje clave es el siguiente:

> Este es el carácter esencial de la organización efectiva de cualquier grupo humano; asegura que mientras el fin común de la acción colectiva es deseado por todos, la elección de los medios queda en manos de los mejor calificados y en la mejor posición para la deliberación y la elección; y asegura que la coordinación de las acciones voluntarias de las partes alcance el fin común por los medios así elegidos. De esta manera, las acciones colectivas del grupo bien organizado, en lugar de ser como las de la simple multitud, acciones meramente impulsivas o instintivas, que implican un grado de inteligencia y moralidad muy inferior que el del individuo promedio de la multitud, se vuelven acciones verdaderamente voluntarias expresivas de un grado de inteligencia y moralidad mucho mayor que el del individuo promedio del grupo: es decir, el todo se eleva por sobre el nivel de su miembro promedio; e, incluso, por la exaltación de la emoción y la cooperación organizada en la deliberación, por sobre el de sus miembros más importantes[42].

Para terminar, haremos algunos comentarios sobre la noción de voluntad colectiva de McDougall, es decir, el objetivo común presente en las mentes de los miembros del grupo. Comienza haciendo una distinción casi rousseauniana entre una voluntad general o colectiva y la voluntad de todos los individuos. Un

objetivo común no es suficiente para constituir una voluntad colectiva. Da como ejemplo una multitud de personas blancas en el sur de Estados Unidos linchando a una persona negra que supuestamente ha cometido un crimen. Aun si el grupo está dominado por la voluntad común de llevar a cabo la ejecución con implacable determinación, eso no es suficiente para tener una voluntad colectiva. ¿Qué falta? La identificación con alguna imagen cargada emocionalmente de la identidad del grupo como tal. ¿Cómo puede surgir esta última? Aquí tenemos que hacer referencia a la relación entre la voluntad individual y colectiva en la psicología social de McDougall. Lo que él denomina «sentimiento de autoestima», el sentimiento de la propia identidad, puede extenderse, según él, a otros objetos:

> a todos los objetos con los que el yo se identifica a sí mismo, que son considerados como pertenecientes al yo o como parte de un yo más amplio. Esta extensión depende en gran medida del hecho de que otros nos identifiquen con tal objeto, de manera que nos sintamos objeto de todas las consideraciones, actitudes y acciones de otros dirigidos hacia ese objeto, y seamos afectados emocionalmente por ellos de la misma manera como somos afectados por las consideraciones, actitudes y acciones dirigidas hacia nosotros individualmente. También se demostró que tal sentimiento puede volverse más amplio y emocionalmente más rico que un sentimiento puramente de autoestima, mediante su fusión con un sentimiento de amor por el objeto que ha crecido independientemente[43].

McDougall ilustró este punto mediante la comparación entre un ejército patriótico y uno mercenario. Es un punto central en su concepción que no existe una separación estricta entre la autoestima y la identificación con el grupo, ya que la autoestima es siempre la consideración de un yo ya socializado que presupone la presencia de objetos como parte de la misma construcción de ese yo. En sus palabras:

> La diferencia principal entre el sentimiento de autoestima y el sentimiento de grupo desarrollado es que el último generalmente implica un elemento de devoción al grupo por

> su propio bien y por el bien de los consocios. Esto significa que el sentimiento de grupo es una síntesis de las tendencias de autoestima y altruistas en las cuales se armonizan en un refuerzo y apoyo mutuos: las poderosas pulsiones egoístas son sublimadas en fines más elevados que la búsqueda del propio bien[44].

Para McDougall, el punto importante es que la unidad del grupo se fundamenta en un objeto común de identificación que establece de manera equivalente la unidad de los miembros del grupo. Ya habíamos hallado algo similar en Tarde, en su afirmación de que una «comunión de ideas y pasiones» homogeneizante —la equivalencia que ocasiona esta comunión— opera no solo en el caso de las multitudes, sino también en el de los públicos. Esta noción de equivalencia —desarrollada, desde luego, de un modo que va más allá de la teorización de McDougall y Tarde— es central para el concepto de populismo que vamos a proponer en la segunda parte de este libro. Sin embargo, antes de eso debemos considerar la intervención decisiva de Freud.

EL AVANCE FREUDIANO

Psicología de las masas y análisis del yo (1921), de Freud, fue sin duda el progreso más radical que se había realizado hasta entonces en la psicología de las masas. Y esto —es necesario reconocerlo desde el principio— a pesar de varios *impasses* que impidieron que sus nuevas percepciones desarrollaran todo su potencial. Freud comienza su trabajo afirmando que la oposición entre psicología individual y psicología social pierde buena parte de su nitidez si se la considera más detenidamente, porque desde el principio de su vida, el individuo está invariablemente vinculado a otra persona «como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual […] es simultáneamente psicología social»[45]. Sin embargo, Freud relativiza el carácter constitutivo de este vínculo social cuando afirma, en el siguiente párrafo, que las relaciones del individuo con sus padres y hermanos, con su objeto de amor, con su maestro y con su médico, «pueden entrar en oposición con ciertos otros procesos, que hemos llamado *narcisistas*, en los cuales la satisfacción pulsional se sustrae al influjo de otras personas o renuncia a estas»[46]. Freud establece la distinción entre la psicología social y la individual en la diferencia entre pulsión social y pulsión narcisista. Como veremos, esto tiene importantes consecuencias, ya que Freud concluye que las dos psicologías se han desarrollado en forma paralela y se aplican a diferentes aspectos del vínculo social: mientras que los miembros estables del grupo caerían, en lo que a sus vínculos mutuos se refiere, en el campo de la psicología social, el narcisismo (como terreno de la psicología individual) solo se aplicaría enteramente al líder del grupo[47]. Sin embargo, uno podría preguntarse, incluso en esta etapa temprana de la argumentación, si la satisfacción de las pulsiones *se aparta*, en el narcisismo, de la influencia de otras personas; si este «apartarse» no retiene, en su mismo rechazo, los rastros de una referencia al otro, y permanece, en ese sentido, como parte de un proceso social.

Enseguida volveremos a este punto. Antes debemos reconstruir

los pasos principales de la argumentación de Freud. Freud afirma que la psicología social de sus predecesores había estado más interesada en describir los cambios que experimenta el individuo al pasar a formar parte de una multitud que en la naturaleza del lazo social. La «sugestión» había constituido el límite de todos los esfuerzos para determinar la naturaleza de este lazo. Freud propone dejar de lado la «sugestión» como término que requiere su propia explicación, y apelar a la libido como categoría clave para explicar la naturaleza del vínculo social. Este sería un vínculo libidinal y, como tal, estaría relacionado con todo lo referido al «amor». Su núcleo consiste, por supuesto, en el amor sexual, pero el psicoanálisis nos ha demostrado que no deberíamos separar el amor sexual de, «por un lado, el amor a uno mismo, y por otro, el amor a los padres e hijos, a los amigos y a la humanidad en general, y también la devoción a objetos concretos e ideas abstractas». Aunque las pulsiones tienden, en las relaciones entre sexos, hacia la unión sexual, «en otras circunstancias son desviados de su objetivo o se les impide alcanzarlo, aunque siempre preservando lo suficiente de su naturaleza original para mantener reconocible su identidad»[48]. Sigue una descripción de los lazos libidinales que operan en la Iglesia y el Ejército, que, por un lado, vinculan a los miembros de estas instituciones entre sí y, por el otro, a todos ellos con sus líderes —Cristo o el comandante en jefe—, describiendo también el proceso de desintegración que sigue a la desaparición repentina de esas figuras líderes.

Luego, Freud analiza el sentimiento de aversión u hostilidad que habita en todas las relaciones estrechas con otras personas, y que solo es mantenido fuera de la percepción mediante la represión. En los casos en que esta hostilidad se orienta hacia personas con las cuales estamos estrechamente asociados, hablamos de sentimientos de ambivalencia, pero cuando la hostilidad se dirige a extraños, podemos reconocer claramente en ella una expresión de amor a uno mismo, es decir, de narcisismo. El amor a uno mismo, sin embargo, se ve limitado o suspendido por la formación del grupo, en cuyo caso, en palabras de Freud:

> los individuos en el grupo se comportan como si fueran homogéneos; toleran la especificidad del otro, se consideran

> como su igual y no sienten repulsión alguna hacia él. Tal limitación del narcisismo, según nuestros puntos de vista teóricos, solo puede ser producida por este factor, un vínculo libidinal con otras personas. El amor por uno mismo no conoce más barrera que el amor por lo ajeno, el amor por objetos[49].

Esto requiere que estudiemos el tipo de lazo emocional que se establece entre los miembros de un grupo, y ello implica considerar más detenidamente el fenómeno del enamoramiento. Los lazos emocionales que unen al grupo son, obviamente, pulsiones de amor que se han desviado de su objetivo original y que siguen, de acuerdo con Freud, un modelo muy preciso: el de las *identificaciones*.

Freud afirma que la identificación es «la exteriorización más temprana de un lazo afectivo con otra persona»[50], vinculada a la historia del complejo de Edipo. Existen tres formas principales de identificación: primera, con el padre; segunda, con el objeto de la elección amorosa; la tercera puede surgir, según Freud, «a raíz de cualquier nueva percepción de una cualidad común compartida con alguna otra persona que no es objeto de las pulsiones sexuales. Cuanto más significativa sea esta cualidad común, más exitosa podrá ser la identificación parcial, y así, corresponder al comienzo de un nuevo lazo»[51]. Esta tercera forma de identificación es la que puede hallarse en el lazo mutuo entre los miembros del grupo, y Freud agrega —de un modo claro, aunque problemático— que la cualidad común sobre la cual se basa esta identificación «descansa en la naturaleza del lazo con el líder»[52]. ¿Cómo debería ser concebido el lazo con el líder? Freud aborda la pregunta en términos de las diversas formas de «enamoramiento». La forma primaria de enamoramiento se halla en la experiencia de la satisfacción sexual en un objeto. Sin embargo, la catexia investida en el objeto se agota cada vez que se obtiene la satisfacción. Así, la certidumbre de la renovación periódica de la necesidad conduce al amor como sentimiento «tierno», aplicado al objeto incluso durante los intervalos desapasionados. El amor de un hijo/a a su madre/padre, una vez que se ha establecido la represión de la pulsión sexual original, es de esta naturaleza «tierna». La vida futura del individuo estará dominada por esta dualidad sensual amor/ternura,

que puede, o bien sobredeterminar al mismo objeto, o bien tener sus dos polos investidos en objetos diferentes. La investidura en el objeto de amor significa que la libido narcisista se transfiere al objeto. Esto puede adoptar diferentes formas o mostrar varios grados, y su común denominador sería la *idealización* del objeto que se vuelve, así, inmune a la crítica. Entonces, esta situación surge «en muchas formas de elección amorosa, en las que el objeto sirve para sustituir un ideal del yo propio no alcanzado. Se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio, y que ahora le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo, por este rodeo»[53].

Una vez llegado a este punto de la argumentación, Freud analiza, en tres párrafos particularmente densos, el sistema de alternativas abierto por su argumento previo. Al estar enamorado, «el yo renuncia cada vez más a todo reclamo, y se vuelve más modesto a la par que el objeto se hace más grandioso y valioso, hasta que finalmente llega a poseer todo el amor de sí mismo del yo, y la consecuencia natural es el autosacrificio de este último. El objeto, por así decirlo, ha devorado al yo. […] La situación puede resumirse cabalmente en una fórmula: *El objeto se ha puesto en el lugar del yo ideal*»[54]. ¿Cuál es entonces la relación entre el enamoramiento y la identificación? Es aquí donde el argumento de Freud se vuelve algo vacilante, pero estas vacilaciones son las que lo hacen particularmente esclarecedor. Comienza afirmado que la diferencia entre la identificación y las formas extremas de enamoramiento —que describe como «fascinación» y «esclavitud»— se halla en el hecho de que, en la identificación, el yo ha introyectado al objeto, mientras que al estar enamorado «se ha entregado al objeto, le ha concedido el lugar de su ingrediente más importante»[55].

Sin embargo, aquí comienzan sus vacilaciones, ya que esta descripción «crea el espejismo de una oposición que no existe. Desde el punto de vista económico, no se trata de enriquecimiento o empobrecimiento; también puede describirse el enamoramiento extremo diciendo que el yo ha introyectado el objeto»[56]. Entonces intenta desplazar esta distinción hacia otra diferente: mientras que en la identificación el objeto se ha perdido y ha sido introyectado en el yo, lo que produce una alteración parcial de sí mismo según el

«modelo del objeto perdido», en el caso del enamoramiento habría una sobreinvestidura del objeto por el yo, a expensas del yo. Sin embargo, esta alternativa no satisface suficientemente a Freud, quien, en este punto, se plantea un interrogante crucial: «¿Es cierto que el objeto de la investidura ha sido renunciado? ¿No puede haber identificación conservándose aquel?»[57] Aquí vislumbra la posibilidad de otra alternativa: «a saber, *que el objeto se ubique en el lugar del yo o en el del yo ideal*»[58].

Con esto llegamos al clímax de la argumentación de Freud. A partir de aquí pasa a una breve comparación entre hipnosis y enamoramiento y a una caracterización de la formación del grupo en términos de vínculos equivalentes forjados entre las personas como resultado de su amor común hacia un líder (un amor que, por supuesto, ha sido inhibido de sus pulsiones sexuales). Este análisis continúa con la definición del vínculo social: «*Un grupo primario de este tipo está formado por cierto número de individuos que han puesto el mismo y único objeto en el lugar de su yo ideal y en consecuencia se han identificado entre sí en su yo*»[59]. Debemos retener para nuestra discusión posterior dos conclusiones implícitas en el análisis. Primero, que, si seguimos estrictamente la argumentación de Freud en este punto, la identificación tiene lugar entre aquellos que son liderados, pero no entre ellos y el líder, con lo cual se cierra la posibilidad para este último de ser *primus inter pares*. Segundo, que la base de cualquier identificación sería exclusivamente el amor común por el líder. La elaboración tortuosa y de alguna manera vacilante de Freud de la distinción entre identificación y enamoramiento aparentemente se resuelve en una estricta diferenciación de funciones en la constitución del vínculo social: identificación entre hermanos, amor por el padre. Podemos trasladarnos fácilmente desde aquí hacia el mito de la horda como constitutiva de la sociedad y hacia la distinción entre la psicología individual y social en términos de la diferenciación entre los actos mentales narcisistas y sociales.

¿Qué pensar de esta notable secuencia teórica? Una posible conclusión es la que plantea Mikkel Borch-Jacobsen[60]. Según él, Freud, lejos de abordar de un modo crítico lo político, donde se percibiría la alienación de la esencia del vínculo social, concibe lo social como moldeado por lo político, como dependiendo para su

constitución de la presencia de un jefe amado. La sociedad sería concebida como una masa homogénea cuya coherencia estaría asegurada exclusivamente por la presencia del líder. Es cierto que, para Freud, lo político tiene un rol básico en lo que respecta a la instauración del vínculo social. Es cierto también que la visión de Freud del amor común por el líder como rasgo compartido por aquellos que se identifican entre sí invita de alguna manera a la lectura de Borch-Jacobsen. Pienso, sin embargo, que su conclusión es exagerada, ya que el énfasis unilateral en la relación con el líder simplemente ignora todos los pasajes en el texto de Freud donde se sugieren diferentes alternativas sociales como posibilidades reales. No cuestionan necesariamente el rol de lo político en la institución del lazo social, pero evocan diferentes tipos de política, que no tienen todas ellas las implicancias autoritarias que detecta Borch-Jacobsen. Si desarrollamos la totalidad de las implicancias de estas posibilidades alternativas, surge un panorama mucho más complejo de lo social, y el sentido de la intervención teórica de *Psicología de las masas y análisis del yo* aparece bajo una nueva luz. El intento de Freud de limitar la validez social de su propio modelo se mueve esencialmente en dos direcciones.

A. En primer lugar, tenemos los párrafos en los cuales plantea la posibilidad —como modelo alternativo de agrupamiento social— de que, mediante la organización, la sociedad adquiera las características del individuo. La definición del grupo —que hemos citado— como individuos colocando un objeto en el lugar del yo ideal e identificándose mutuamente a través de sus yoes es precedida por una importante limitación: «estamos perfectamente en situación de indicar la fórmula de la constitución libidinal de un grupo, o al menos de un grupo del tipo considerado hasta aquí, a saber, que tiene un líder y no ha podido adquirir secundariamente, por un exceso de "organización", las propiedades de un individuo»[61]. También discrepa con la visión de McDougall según la cual las desventajas intelectuales del grupo pueden ser superadas «al eximir al grupo del desempeño de las tareas intelectuales, reservándolas a miembros individuales de él». La alternativa que Freud tiene en mente es mucho más radical: «El problema consiste en cómo obtener para el grupo precisamente aquellos rasgos que eran característicos del individuo y que se extinguen en él por la

formación del grupo»[62]. El hecho de que Freud quería decir esto literalmente y no en un sentido meramente analógico queda demostrado más adelante por su rechazo directo, en una nota al pie agregada a la edición de 1923, de la crítica de Hans Kelsen, quien había aducido que otorgar a la mente grupal tal organización sería una hipóstasis (atribuir a la sociedad una función mental que solo pertenece a los individuos).

¿Cómo concebir entonces esta oposición entre dos modelos de agrupamiento social: uno basado en la «organización», mediante la cual la sociedad adquiere las características secundarias del individuo, el otro basado en el vínculo libidinal con el líder? ¿Se aplican a diferentes tipos de grupo? ¿O constituyen más bien lógicas sociales que, en diversos grados, influyen en la constitución de todos los grupos sociales? Pienso que esta segunda hipótesis es la correcta. Desde mi punto de vista, el grupo completamente organizado y el líder *puramente* narcisista son nada más que la reducción al absurdo —es decir, imposible— de los extremos de un *continuum* en el cual las dos lógicas sociales se articulan de diversas maneras. Sin embargo, para probar que la «organización» y el «líder narcisista» tienen tal estatus en la economía del texto de Freud, deberíamos ser capaces de mostrar algunos ejemplos textuales de una combinación semejante de ambos principios. Esta será nuestra próxima tarea.

B. De hecho, no constituye una tarea difícil, ya que Freud da muchos ejemplos de tal combinación. En un capítulo sugestivamente denominado «Un grado en el interior del yo», se refiere al fenómeno asombroso de la desaparición de los atributos individuales en la multitud, lo cual debe interpretarse —se nos dice nuevamente— «como significando que el individuo renuncia a su yo ideal y lo permuta por el ideal del grupo corporizado en el líder». Sin embargo, inmediatamente agrega:

> Y debemos agregar a modo de enmienda que lo asombroso no tiene en todos los casos igual magnitud. En muchos individuos, la separación entre su yo y su yo ideal no ha llegado muy lejos; ambos coinciden todavía con facilidad; el yo ha conservado a menudo su antigua vanidad narcisista. La elección del líder se ve muy facilitada por esta circunstancia. En muchos casos solo necesita poseer las propiedades típicas

> de estos individuos con un perfil particularmente nítido y puro, y dar la impresión de una fuerza y una libertad libidinal mayores; entonces transige con él la necesidad de un líder fuerte, revistiéndolo con el hiperpoder que de otro modo no habría podido tal vez reclamar[63].

¿Qué nos está diciendo exactamente Freud con esta nueva consideración? Simplemente que siempre que la necesidad de un líder fuerte se encuentra solo a mitad de camino, el líder solo será aceptado si presenta, de un modo particularmente marcado, los rasgos que comparte con aquellos que se supone que debe liderar. En otras palabras: los liderados son, en gran medida, *in pari materia* con el líder —es decir, este último se vuelve *primus inter pares*—. Y a esta mutación estructural siguen tres consecuencias capitales. Primero, que ese «algo en común» que hace posible la identificación entre los miembros del grupo no puede consistir exclusivamente en el amor por el líder, sino en algún rasgo positivo compartido por el líder y los liderados. Segundo, la identificación no tiene lugar tan solo entre los yoes, porque la separación entre el yo y el yo ideal está lejos de ser completa. Esto significa que se vuelve posible cierto grado de identificación con el líder. En el Epílogo de *Psicología de las masas y análisis del yo,* Freud insinúa esa posibilidad cuando compara el Ejército y la Iglesia Católica. Mientras que en el Ejército un soldado se volvería ridículo si se identificara con el comandante en jefe, la Iglesia requiere del creyente algo más que la identificación con otros cristianos: «También debe identificarse con Cristo y amar a todos los otros cristianos como Él los ha amado. En ambos casos, por lo tanto, la Iglesia exige completar la posición libidinal dada por la formación de la masa. La identificación debe agregarse allí donde se produjo la elección de objeto, y el amor de objeto, ahí donde está la identificación»[64]. Tercero, si el líder lidera porque presenta de un modo particularmente marcado rasgos que son comunes a todos los miembros del grupo, ya no puede ser, en su pureza, el dirigente despótico, narcisista. Por un lado, como participa en la sustancia misma de la comunidad que hace posible la identificación, su identidad está dividida: él es el padre, pero también uno de los hermanos. Por otro lado, como su derecho a dirigir se basa en el reconocimiento, por parte de los otros miembros del grupo, de un rasgo del líder que él comparte, de un

modo particularmente pronunciado, con todos ellos, el líder es, en gran medida, responsable ante la comunidad. La necesidad de liderazgo sigue existiendo —por razones estructurales que Freud no explora, pero a las que volveremos enseguida—, pero constituye un liderazgo mucho más democrático que aquel implicado en la noción del déspota narcisista. De hecho, no estamos lejos de la peculiar combinación de consenso y coerción que Gramsci denominó hegemonía.

Vamos a finalizar este análisis destacando que Freud era tan consciente de la imposibilidad de reducir el proceso de formación del grupo al rol central del jefe autoritario de la horda, que al principio del capítulo VI nos brinda un inventario de otras posibles situaciones y combinaciones sociales; es, de hecho, una especie de descripción programática de un terreno virgen a ser ocupado intelectualmente. Vale la pena citarlo *in extenso*:

> Nos quedaría aún mucho por investigar y describir en cuanto a la morfología de los grupos […]. Habría que prestar atención a los diferentes tipos de grupos, más o menos permanentes, que surgen de manera espontánea, así como estudiar las condiciones de su génesis y de su descomposición. Sobre todo habría que ocuparse de la diferencia entre los grupos que poseen un líder y los que no lo tienen. Averiguar si los grupos con líder son los más originarios y completos, y si en los otros el líder puede ser sustituido por una idea, algo abstracto, respecto de lo cual los grupos religiosos con su jefatura invisible, constituirían la transición; si ese sustituto podría ser proporcionado por una tendencia compartida, un deseo del que una multitud pudiera participar. Esta abstracción podría encarnarse a su vez de manera más o menos completa en la persona de lo que podríamos denominar un líder secundario; en tal caso, del vínculo entre idea y líder resultarían interesantes variedades. El líder o la idea conductora podrían volverse también, digamos, negativos; el odio a determinada persona o institución puede producir el mismo efecto unitivo, y generar ligazones afectivas similares a la dependencia positiva. Cabe preguntarse, además, si el líder es realmente indispensable para la esencia del grupo, y cosas por el estilo[65].

CONCLUSIÓN. HACIA UN PUNTO DE PARTIDA

¿Existe un tema recurrente que dé coherencia a la reflexión sobre la sociedad de masas desde Taine hasta Freud? Pienso que sí, y puede hallarse en la progresiva renegociación de la dualidad entre homogeneidad social (o indiferenciación) y diferenciación social. Al comienzo del proceso, en lo que hemos denominado el grado cero de cualquier evaluación positiva de la acción de masas, esta *dualidad* es de hecho un *dualismo*: para Taine, la sociedad solo puede abrir las puertas a las fuerzas homogeneizantes a expensas de su cohesión interna. La igualación de las condiciones solo puede significar la ruptura de toda jerarquía y diferenciación, es decir, el colapso del orden social. Como hemos visto, el baño de sangre que, según él, había sido la Revolución, era el resultado directo de la uniformidad provocada por el absolutismo, que había hecho desparecer los organismos intermedios que vinculaban al individuo con el Estado. La homogeneidad social y la ruptura de cualquier tipo de organización social eran para él sinónimos.

Desde este punto de partida intransigente, el relato que hemos presentado es el de los sucesivos esfuerzos para hacer compatibles las lógicas sociales homogeneizantes (o equivalenciales de) con el funcionamiento real de un cuerpo social viable. La dualidad homogeneización/diferenciación se mantuvo, pero adoptó cada vez menos el carácter de un dualismo. Primero hubo un desdibujamiento de la distinción tajante entre lo normal y lo patológico, y, paralelo a ello, una transferencia al grupo de muchas funciones que previamente habían sido concebidas como pertenecientes al individuo de manera exclusiva. Le Bon percibió a la multitud como una parte inevitable de la comunidad y concibió una especie de catecismo manipulativo para mantenerla dentro de sus límites. Para Tarde, el momento de equivalencia de la homogeneización se hallaba en lo que él denominó la «imitación», es decir, en las prácticas repetitivas que generalmente siguen a los momentos de creación o invención. Por lo tanto, el momento equivalencial es el cimiento mismo del tejido social. Esto, como

hemos visto, se confirma con más fuerza aún cuando más tarde establece la distinción entre las multitudes y los públicos: aunque los últimos son más compatibles que las primeras con el funcionamiento ordenado de la sociedad, también están basados en la lógica homogeneizante de la similitud. Si, por un lado, McDougall estableció una marcada distinción entre multitud y grupo organizado, por el otro, mediante la noción de «voluntad colectiva» basada en la identificación común con un objeto, introdujo el principio de equivalencia como una condición de la constitución de un grupo altamente organizado. La diferenciación y la homogeneidad, que habían sido antípodas para Taine, ya no estaban en oposición entre sí. Con esto nos situamos en los bordes de la teorización de Freud.

Con Freud desaparecen los últimos vestigios de dualismo. Su contribución consistió en proveer un marco intelectual dentro del cual todo lo que hasta el momento había sido presentado como una suma heterogénea de principios inconmensurables, ahora podía ser elaborado a partir de una matriz teórica unificada. Si nuestra lectura de su texto es correcta, todo gira en torno de la noción clave de identificación y el punto de partida para explicar una pluralidad de alternativas sociopolíticas debe hallarse en el *grado* de distancia entre el yo y el yo ideal. Si esa distancia aumenta (¿por qué?: esto es algo que debemos preguntarnos), encontraremos la situación centralmente descripta por Freud: la identificación entre los pares como miembros del grupo y la transferencia del rol del yo ideal al líder. En ese caso, el principio fundamental del orden comunitario trascendería a este último y, con respecto a ese principio, la identificación de equivalencia entre los miembros del grupo se incrementaría. Si, por el contrario, la distancia entre el yo y el yo ideal es menor, tendrá lugar el proceso que describimos antes: el líder será el objeto elegido por los miembros del grupo, pero también será parte de estos últimos, participando en el proceso general de identificación mutua. En ese caso habría una inmanentización parcial en la base del orden comunitario. Finalmente, en el caso imaginario (de reducción al absurdo) en el que la brecha entre el yo y el yo ideal estuviera *totalmente cerrada*, estaríamos frente a una situación también contemplada por la teoría de Freud como un caso límite: la transferencia total —mediante la

organización— de las funciones del individuo a la comunidad. Los diversos mitos de la sociedad *totalmente* reconciliada —que presupone invariablemente la ausencia de liderazgo, es decir, el desvanecimiento de lo político— comparten este último tipo de enfoque.

Con este sistema de alternativas en vista, podemos volver ahora a la cuestión del populismo. Comenzamos nuestra reflexión con la enumeración de las estrategias discursivas a través de las cuales el populismo fue, o bien desestimado, o bien degradado como fenómeno político, pero en cualquier caso nunca pensado realmente en su especificidad como una forma legítima entre otras de construir el vínculo político. Y esto crea ya la fuerte sospecha de que las razones de la desestimación del populismo no están totalmente desconectadas de las utilizadas en lo que hemos denominado «la denigración de las masas». En ambos casos aparecen las mismas acusaciones de marginalidad, transitoriedad, pura retórica, vaguedad, manipulación, etcétera. Otra sospecha se desliza también en nuestra mente: en ambos casos, la desestimación está vinculada a un prejuicio idéntico, es decir, el repudio del medio indiferenciado que constituye «la multitud» o «el pueblo» en nombre de la institucionalización y la estructuración social. Es cierto que las movilizaciones populistas no tienen la carencia total de organización de las acciones de masas descriptas por Taine, pero cuando pasamos a los fenómenos más organizados que describen Le Bon, Tarde o McDougall, las diferencias entre populismo y comportamiento de masas se vuelven cada vez más sutiles. Finalmente, hemos alcanzado con Freud un enfoque más complejo y prometedor en el cual estas variaciones pueden percibirse como alternativas explicables dentro de una matriz teórica unificada. Este va a ser nuestro punto de partida para elaborar el concepto de «populismo» en la segunda parte de este libro.

Sin embargo, debemos hacer dos comentarios antes de embarcarnos en esta tarea. La primera es que Freud, como resultado del marco psicoanalítico dentro del cual construye su teoría, tiene una aproximación predominantemente genética hacia su objeto de estudio. Por ello sus categorías obviamente requieren una reformulación estructural si van a ser útiles como herramientas del análisis sociopolítico. No podemos ocuparnos completamente, en el

contexto de nuestra discusión sobre populismo, de esta tarea, aunque daremos algunos pasos mínimos en esta dirección al comienzo del próximo capítulo. Segundo, aunque tomamos a Freud como punto de partida, este libro no debería concebirse como un ejercicio «freudiano». Hay muchas cuestiones que Freud no trató, y muchos caminos, bastante importantes para nuestros propósitos, que él no siguió. Por eso es que nuestra investigación debe apelar a una pluralidad de tradiciones intelectuales. Mi esperanza es, de todos modos, que esta intertextualidad no la haga excesivamente ecléctica.

II. LA CONSTRUCCIÓN DEL PUEBLO

4. EL PUEBLO Y LA PRODUCCIÓN DISCURSIVA DEL VACÍO

ALGUNOS ATISBOS ONTOLÓGICOS

Retornemos, por un momento, al final del primer capítulo. Allí sugerimos que una de las posibles formas de abordar el populismo sería tomar en su sentido literal algunos de los calificativos peyorativos que se le han asignado y mostrar que ellos solo pueden mantenerse si uno acepta como punto de partida del análisis una serie de supuestos altamente cuestionables. Los dos presupuestos peyorativos a los cuales nos referimos son: (1) que el populismo es vago e indeterminado tanto en el público al que se dirige y en su discurso, como en sus postulados políticos; (2) que el populismo es mera retórica. Frente a esto opusimos una posibilidad diferente: (1) que la vaguedad y la indeterminación no constituyen defectos de un discurso *sobre* la realidad social, sino que, en ciertas circunstancias, están inscriptas en la realidad social como tal; (2) que la retórica no es algo epifenoménico respecto de una estructura conceptual autodefinida, ya que ninguna estructura conceptual encuentra su cohesión interna sin apelar a recursos retóricos. Si esto fuera así, la conclusión sería que el populismo es la vía real para comprender algo relativo a la constitución ontológica de lo político como tal. Esto es lo que trataremos de probar en este capítulo. Sin embargo, primero es necesario hacer explícitos algunos supuestos ontológicos generales que guiarán el análisis. En otros trabajos hemos explorado estos aspectos de manera preliminar[1], por lo que aquí solo resumiremos las conclusiones principales y solo en tanto sean relevantes para la argumentación de este libro.

Existen tres conjuntos de categorías que son centrales para nuestro enfoque teórico:

1. *Discurso*. El discurso constituye el terreno primario de constitución de la objetividad como tal. Por discurso no entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, como hemos aclarado varias veces, sino un complejo de elementos en el cual las *relaciones* juegan un rol constitutivo. Esto significa que esos elementos no son preexistentes al complejo relacional, sino que se constituyen a través de él. Por lo tanto, «relación» y «objetividad» son sinónimos. Saussure afirma que en el lenguaje no existen términos positivos, sino solo diferencias: algo es lo que es solo a través de sus relaciones diferenciales con algo diferente. Y lo que es cierto del lenguaje concebido en sentido estricto, también es cierto de cualquier elemento significativo (es decir, objetivo): una acción es lo que es solo a través de sus diferencias con otras acciones posibles y con otros elementos significativos —palabras o acciones — que pueden ser sucesivos o simultáneos. Los tipos de relación que pueden existir entre estos elementos significativos son solo dos: la combinación y la sustitución. Una vez que las escuelas de Copenhague y Praga radicalizaron el formalismo lingüístico, fue posible ir más allá de la restricción saussuriana a las sustancias fónica y conceptual, y desarrollar la totalidad de las implicancias ontológicas que se derivan de este progreso fundamental: toda referencia lingüística puramente regional fue, en gran medida, abandonada.

Dada la centralidad que recibe la categoría de «relación» en nuestro análisis, queda claro que nuestro horizonte teórico difiere de otros enfoques contemporáneos. Por ejemplo, Alain Badiou concibe a la teoría de los conjuntos como el terreno de una ontología fundamental. Sin embargo, dada la centralidad de la noción de extensionalidad en la teoría de los conjuntos, la categoría de relación solo puede jugar, en el mejor de los casos, un rol marginal. Pero también en diversos enfoques holísticos hallamos algo incompatible en última instancia con nuestra perspectiva. El funcionalismo, por ejemplo, tiene una concepción relacional de la totalidad social, pero aquí las relaciones están subordinadas a la función y, de esta manera, reintegradas teleológicamente a un todo estructural que constituye algo necesariamente previo y más que lo dado en las articulaciones diferenciales. Incluso en la perspectiva estructuralista clásica, como la de Lévi-Strauss —de la cual la

teleología está sin duda ausente—, el todo alcanza su unidad en algo distinto del juego de las diferencias, es decir, en las categorías básicas de la mente humana, que reducen toda variación a una combinatoria de elementos dominada por un conjunto subyacente de oposiciones. En nuestra perspectiva no existe un más allá del juego de las diferencias, ningún fundamento que privilegie *a priori* algunos elementos del todo por encima de los otros. Cualquiera que sea la centralidad adquirida por un elemento, debe ser explicada por el juego de las diferencias como tal. La manera como sea explicada nos conduce al segundo conjunto de categorías.

2. *Significantes vacíos y hegemonía*. Voy a presentar estas categorías de la manera más somera, ya que tendremos que volver sobre ellas varias veces en este capítulo. Una versión más detallada del argumento teórico puede hallarse en mi artículo «¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?»[2]. Nuestra doble tarea es la siguiente: (a) dado que estamos tratando con identidades puramente diferenciales, debemos, en cierta forma, determinar el todo dentro del cual esas identidades, como diferentes, se constituyen (el problema, obviamente, no surgiría si estuviéramos tratando con identidades positivas, solo relacionadas externamente); (b) como no estamos postulando ningún centro estructural necesario, dotado de una capacidad *a priori* de «determinación en última instancia», cualesquiera que sean los efectos «centralizadores» que logren constituir un horizonte totalizador precario, deben proceder a partir de la interacción de las propias diferencias. ¿Cómo es esto posible? En el artículo mencionado antes presenté un argumento estructurado en varios pasos. Primero, si tenemos un conjunto puramente diferencial, la totalidad debe estar presente en cada acto individual de significación; por lo tanto, la totalidad es la condición de la significación como tal. Pero en segundo lugar, para aprehender conceptualmente esa totalidad, debemos aprehender sus límites, es decir, debemos distinguirla de algo *diferente* de sí misma. Esto diferente, sin embargo, solo puede ser otra diferencia, y como estamos tratando con una totalidad que abarca *todas* las diferencias, esta *otra* diferencia —que provee el exterior que nos permite constituir la totalidad— sería interna y no externa a esta última, por lo tanto, no sería apta para el trabajo totalizador. Entonces, en

tercer lugar, la única posibilidad de tener un verdadero exterior sería que el exterior no fuera simplemente un elemento más, neutral, sino el resultado de una *exclusión*, de algo que la totalidad expele de sí misma a fin de constituirse (para dar un ejemplo político: es mediante la demonización de un sector de la población que una sociedad alcanza un sentido de su propia cohesión). Sin embargo, esto crea un nuevo problema: con respecto al elemento excluido, todas las otras diferencias son equivalentes entre sí —equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida—. (Como vimos, esta es una de las posibilidades de la formación del grupo que plantea Freud: el rasgo común que hace posible la mutua identificación entre los miembros es la hostilidad común hacia algo o alguien). Pero la equivalencia es precisamente lo que subvierte la diferencia, de manera que toda identidad es construida dentro de esta tensión entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia. Cuarto, esto significa que en el *locus* de la totalidad hallamos tan solo esta tensión. Lo que tenemos, en última instancia, es una totalidad fallida, el sitio de una plenitud inalcanzable. La totalidad constituye un objeto que es a la vez imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en última instancia, insuperable; necesario porque sin algún tipo de cierre, por más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad. Sin embargo, en quinto lugar, lo que hemos mostrado es solo que no existen medios *conceptuales* para aprehender totalmente a ese objeto. Pero la representación es más amplia que la comprensión conceptual. Lo que permanece es la necesidad de este objeto imposible de acceder de alguna manera al campo de la representación. No obstante, la representación tiene, como sus únicos medios posibles, las diferencias particulares. El argumento que he desarrollado es que, en este punto, existe la posibilidad de que una diferencia, sin dejar de ser *particular*, asuma la representación de una totalidad inconmensurable. De esta manera, su cuerpo está dividido entre la particularidad que ella aún es y la significación más universal de la que es portadora. Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos *hegemonía*. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es, como hemos visto, un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a

ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable. Con esto debería quedar claro que la categoría de totalidad no puede ser erradicada, pero que, como una totalidad fallida, constituye un horizonte y no un fundamento. Si la sociedad estuviera unificada por un contenido óntico determinado —determinación en última instancia por la economía, el espíritu del pueblo, la coherencia sistémica, etcétera—, la totalidad podría ser *directamente* representada en un nivel estrictamente conceptual. Como este no es el caso, una totalización hegemónica requiere una investidura radical —es decir, no determinable *a priori*— y esto implica involucrarse en juegos de significación muy diferentes de la aprehensión conceptual pura. Aquí, como veremos, la dimensión afectiva juega un rol central.

3. *Retórica*. Existe un desplazamiento retórico siempre que un término literal es sustituido por otro figurativo. Comencemos señalando un aspecto de la retórica que es muy relevante para nuestra discusión previa. Cicerón, al reflexionar sobre el origen de los desplazamientos retóricos[3], imaginó un estado primitivo de la sociedad en el que había más cosas para ser nombradas que las palabras disponibles en el lenguaje, de modo que era necesario utilizar palabras en más de un sentido, desviándolas de su sentido literal, primordial. Esta escasez de palabras representaba para él, por supuesto, una carencia puramente empírica. Imaginemos, no obstante, que esta carencia no es empírica, que está vinculada con un bloqueo *constitutivo* del lenguaje que requiere nombrar algo que es *esencialmente* innombrable como condición de su propio funcionamiento. En ese caso, el lenguaje original no sería literal, sino figurativo, ya que sin dar nombres a lo innombrable no habría lenguaje alguno. En la retórica clásica, un término figurativo que no puede ser sustituido por otro literal se denominó catacresis (por ejemplo, cuando hablamos de «la pata de una silla»). Este argumento puede ser generalizado si aceptamos el hecho de que cualquier distorsión del sentido procede, en su raíz, de la necesidad de expresar algo que el término literal simplemente no transmitiría. En ese sentido, la catacresis es algo más que una figura particular: es el denominador común de la retoricidad como tal. Este es el punto en el cual podemos vincular este argumento con nuestras

observaciones previas sobre hegemonía y significantes vacíos: si el significante vacío surge de la necesidad de nombrar un objeto que es a la vez imposible y necesario —de ese punto cero de la significación que es, sin embargo, la precondición de cualquier proceso significante—, en ese caso, la operación hegemónica será necesariamente catacrética. Como veremos más adelante, la construcción política del pueblo es, por esta razón, esencialmente catacrética.

Aunque más adelante será necesario decir más sobre la retórica para mostrar los recursos discursivos que intervienen en la producción discursiva del «pueblo», podemos, por el momento, dejar el asunto aquí. Hay, sin embargo, un último punto al que debemos referirnos. Hemos afirmado que, en una relación hegemónica, una diferencia particular asume la representación de una totalidad que la excede. Esto otorga una clara centralidad a una figura particular dentro del arsenal de la retórica clásica: la sinécdoque (la parte que representa al todo). Y esto también sugiere que la sinécdoque no es solo un recurso retórico más, que simplemente es agregado a la taxonomía junto a otras figuras como la metáfora o la metonimia, sino que cumple una función ontológica diferente. Aquí no podemos entrar en la discusión de este asunto que, al pertenecer a los fundamentos generales de la clasificación retórica, excede en gran medida el tema de este libro. Mencionemos simplemente al pasar que las clasificaciones de la retórica han sido ancillares para las categorías de la ontología clásica, y que el cuestionamiento de esta última no puede dejar de tener importantes consecuencias para los principios de las primeras.

Con esto tenemos la mayor parte de las precondiciones necesarias para empezar nuestra discusión sobre populismo.

DEMANDAS E IDENTIDADES POPULARES

Debemos tomar aquí una primera decisión: ¿cuál va a ser nuestra unidad de análisis mínima? Todo gira en torno de la respuesta que demos a esta pregunta. Podemos decidir tomar como unidad mínima al grupo como tal, en cuyo caso vamos concebir al populismo como la ideología o el tipo de movilización de un grupo *ya* constituido —es decir, como la expresión (el epifenómeno) de una realidad social diferente de esa expresión—; o podemos concebir al populismo como una de las formas de constituir la propia unidad del grupo. Si optamos por la primera alternativa, nos enfrentamos de inmediato con todas las dificultades que describimos en nuestro primer capítulo. Si elegimos, como pienso que debemos, la segunda, debemos también aceptar sus implicaciones: «el pueblo» no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. En otros términos, es una forma de constituir la unidad del grupo. No es, obviamente, la única forma de hacerlo; hay otras lógicas que operan dentro de lo social y que hacen posibles tipos de identidad diferentes de la populista. Por consiguiente, si queremos determinar la especificidad de una práctica articulatoria populista, debemos identificar unidades más pequeñas que el grupo para establecer el tipo de unidad al que el populismo da lugar.

La unidad más pequeña por la cual comenzaremos corresponde a la categoría de «demanda social». Como señalé en otra parte[4], en inglés el término *demand* es ambiguo: puede significar una petición, pero también puede significar tener un reclamo (como en demandar una explicación [*demanding an explanation*]). Sin embargo, esta ambigüedad en el significado es útil para nuestros propósitos, ya que es en la transición de la petición al reclamo donde vamos a hallar uno de los primeros rasgos definitorios del populismo.

Veamos un ejemplo de cómo surgen demandas aisladas y cómo comienzan su proceso de articulación. El ejemplo, aunque imaginario, se corresponde en buena medida con una situación ampliamente experimentada en países del Tercer Mundo. Pensemos

en una gran masa de migrantes agrarios que se ha establecido en las villas miseria ubicadas en las afueras de una ciudad industrial en desarrollo. Surgen problemas de vivienda, y el grupo de personas afectadas pide a las autoridades locales algún tipo de solución. Aquí tenemos una *demanda* que, inicialmente tal vez sea solo una *petición*. Si la demanda es satisfecha, allí termina el problema; pero si no lo es, la gente puede comenzar a percibir que los vecinos tienen otras demandas igualmente insatisfechas —problemas de agua, salud, educación, etcétera—. Si la situación permanece igual por un determinado tiempo, habrá una acumulación de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas de un modo *diferencial* (cada una de manera separada de las otras) y esto establece entre ellas una relación *equivalencial*. El resultado fácilmente podría ser, si no es interrumpido por factores externos, el surgimiento de un abismo cada vez mayor que separe al sistema institucional de la población.

Aquí tendríamos, por lo tanto, la formación de una frontera interna, de una dicotomización del espectro político local a través del surgimiento de una cadena equivalencial de demandas insatisfechas. Las *peticiones* se van convirtiendo en *reclamos*. A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos *demanda democrática*[5]. A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos *demandas populares*: comienzan así, en un nivel muy incipiente, a constituir al «pueblo» como actor histórico potencial. Aquí tenemos, en estado embrionario, una configuración populista. Ya tenemos dos claras precondiciones del populismo: (1) la formación de una frontera interna antagónica separando el «pueblo» del poder; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del «pueblo». Existe una tercera precondición que no surge realmente hasta que la movilización política ha alcanzado un nivel más alto: la unificación de estas diversas demandas —cuya equivalencia, hasta ese punto, no había ido más allá de un vago sentimiento de solidaridad— en un sistema estable de significación.

Si permanecemos momentáneamente en el nivel local, podemos ver claramente cómo las equivalencias —sin las cuales no puede existir el populismo— solo pueden consolidarse cuando se avanza

unos pasos, tanto mediante la expansión de las cadenas equivalenciales como mediante su unificación simbólica. Tomemos como ejemplo las movilizaciones preindustriales ligadas a los reclamos alimentarios descriptas por George Rudé[6]. En el nivel más elemental, es la «fuerza del ejemplo» —que se corresponde con el «contagio» de los teóricos de masas— lo que puede establecer una equivalencia efímera. Por ejemplo, los motines del trigo en la región de París en 1775:

> lejos de ser una erupción simultánea que tocó algún punto central en control, [los disturbios] constituyeron una serie de explosiones menores, que estallaron no solo como respuesta a la iniciativa local, sino a la fuerza del ejemplo […]. En Magny, por ejemplo, se informó que la gente había sido «excitada por la revuelta de Pontoise» (a 17 millas de distancia); en Villemomble, al sur de Gonesse, se adujo, en apoyo de los precios más bajos ofrecidos por los compradores, «que el precio del pan se había fijado en 2 *sous* en París y el trigo en 12 francos en Gonesse»; y podrían citarse otros casos[7].

La falta de éxito de estos primeros disturbios, si los comparamos con los que tuvieron lugar durante la Revolución, se explica, por un lado, porque sus cadenas equivalenciales no se extendieron a las demandas de otros sectores sociales; por otro, porque no había disponibles discursos nacionales anti *statu quo* en los que los campesinos pudieran inscribir sus demandas como un vínculo equivalencial más. Rudé es bien explícito en este sentido:

> [Su fracaso] se debió al aislamiento de estos primeros amotinados, quienes se hallaron enfrentados […] a la oposición combinada del Ejército, la Iglesia, el gobierno, la burguesía urbana y los propietarios agrarios […]. Nuevamente —y esto es de gran importancia— las nuevas ideas de «libertad» y soberanía popular, y los derechos del hombre, que luego aliarían a las clases medias y bajas contra un enemigo común, aún no habían comenzado a circular entre los pobres urbanos y rurales […]. El único blanco era el hacendado o campesino próspero, el comerciante de cereales, el molinero o el panadero […]. No se planteaba el

> derrocamiento del gobierno o del orden establecido, ni se planteaban nuevas soluciones, ni siquiera se buscaba una compensación por los agravios mediante la acción política. Este era el motín por los alimentos del siglo XVIII en su forma más pura. Bajo la Revolución van a aparecer movimientos similares, pero ya no tendrán nunca el mismo grado de espontaneidad e inocencia política[8].

Esto nos muestra un doble módulo: por un lado, cuanto más extendida es la cadena equivalencial, más mixta será la naturaleza de los vínculos que entran en su composición. «La multitud puede amotinarse porque está hambrienta o teme estarlo, porque sufre un profundo agravio social, porque busca una reforma inmediata o el milenio, o porque quiere destruir a un enemigo o aclamar a un "héroe"; pero rara vez por alguna de estas razones por sí sola.»[9] Por otro lado, si la confrontación va a ser algo más que puramente episódica, las fuerzas implicadas en ella deben atribuir a algunos de los componentes equivalenciales un rol de anclaje que los distinga del resto. Desde esta perspectiva, Rudé establece una distinción entre los motivos ostensivos de un amotinamiento y «los motivos subyacentes y los mitos y creencias tradicionales —lo que los psicólogos de masas y cientistas sociales han denominado creencias "fundamentales" o "generalizadas"— que jugaron un papel nada despreciable en tales disturbios»[10]. Rudé discute el instinto «nivelador», la antipatía hacia la innovación capitalista, la identificación de la «justicia» con el rey como protector o «padre» de su pueblo, así como una serie de temas religiosos o milenarios recurrentes. Todos estos temas muestran un modelo claramente discernible: tienen un rol diferente de los contenidos materiales reales de las demandas en juego —de otra manera no podrían fundamentar o dar consistencia a las últimas—. Por ejemplo, sobre el «instinto nivelador», Rudé afirma:

> existe el tradicional «instinto nivelador» […] que impulsa a los pobres a buscar cierto grado de justicia social elemental a expensas de los ricos, *les grands*, y aquellos con autoridad, sin importar si son funcionarios del gobierno, señores feudales, capitalistas o líderes revolucionarios de la clase media. Es el terreno común sobre el cual, más allá de los lemas de las

> partes enfrentadas, el militante *sans-culotte* se asimila al amotinado de «la Iglesia y el Rey» o al campesino en busca del milenio. […] El instinto «nivelador» de la multitud puede ser fácilmente utilizado tanto para una causa antirradical, como para una radical[11].

Los otros ejemplos que menciona son igualmente contundentes: durante los Motines de Gordon, las multitudes atacaron a católicos *ricos*, más que a católicos en general; durante los disturbios de «la Iglesia y el Rey», la gente en Nápoles atacó a los jacobinos no solo porque eran aliados de los franceses ateos, sino también y principalmente porque circulaban en carruajes; y durante la Vendée, si los campesinos se rebelaron contra los revolucionarios de París, fue porque odiaban más a la ciudad rica que al propietario local. La conclusión es inequívoca: si el «instinto nivelador» puede aplicarse a los contenidos sociales más diferentes, no puede, él mismo, poseer un contenido propio. Esto significa que esas imágenes, palabras, etcétera, mediante las cuales se lo reconoce, que otorgan a sucesivos contenidos concretos un sentido de continuidad temporal, funcionan exactamente como lo que antes hemos denominado significantes vacíos.

Esto nos brinda un buen punto de partida para aproximarnos al populismo. Todas las dimensiones estructurales que son necesarias para elaborar el concepto desarrollado están contenidas, *in nuce*, en las movilizaciones locales a las que acabamos de referirnos. Estas dimensiones son tres: la unificación de una pluralidad de demandas en una cadena equivalencial; la constitución de una frontera interna que divide a la sociedad en dos campos; la consolidación de la cadena equivalencial mediante la construcción de una identidad popular que es cualitativamente algo más que la simple suma de los lazos equivalenciales. El resto de este capítulo estará dedicado a la discusión sucesiva de estos tres aspectos. Sin embargo, el concepto de populismo al cual llegaremos al final de esa indagación será provisional, ya que estará basado en la operación de dos supuestos simplificadores, heurísticamente necesarios. Estos dos supuestos serán sucesivamente eliminados en el capítulo 5. Solo después estaremos en situación de presentar un concepto de populismo completamente desarrollado.

LAS AVENTURAS DE LAS EQUIVALENCIAS

Cuando pasamos de los motines localizados al populismo, debemos necesariamente ampliar las dimensiones de nuestro análisis. El populismo, en sus formas clásicas, presupone una comunidad mayor, por lo que las lógicas equivalenciales van a atravesar grupos sociales nuevos y más heterogéneos. Esta ampliación, sin embargo, va a mostrar más claramente algunos rasgos pertenecientes a esas lógicas que las movilizaciones más restringidas tendían a ocultar.

Volvamos a la distinción establecida previamente entre demandas democráticas y populares. Ya sabemos algo acerca de las últimas: ellas presuponen, para su constitución, la equivalencia de una pluralidad de demandas. Pero sobre las demandas democráticas hemos hablado muy poco: lo único que sabemos es que permanecen aisladas. Sin embargo, ¿aisladas de qué? Solo con respecto al proceso equivalencial. Pero este no es un aislamiento monádico, ya que sabemos que si una demanda no entra en una relación equivalencial con otras demandas, es porque es una demanda *satisfecha* (en el próximo capítulo vamos a discutir un tipo diferente de aislamiento, vinculado al estatus de los significantes flotantes). Ahora bien, una demanda que se satisface no permanece aislada; se inscribe en una totalidad institucional/diferencial. Por lo tanto, tenemos dos formas de construcción de lo social: o bien mediante la afirmación de la particularidad —en nuestro caso, un particularismo de las demandas—, cuyos únicos lazos con otras particularidades son de una naturaleza diferencial (como hemos visto: sin términos positivos, solo diferencias), o bien mediante una claudicación parcial de la particularidad, destacando lo que todas las particularidades tienen, equivalentemente, en común. La segunda manera de construcción de lo social implica el trazado de una frontera antagónica; la primera, no. A la primera manera de construcción de lo social la hemos denominado *lógica de la diferencia*, y a la segunda, *lógica de la equivalencia*. Aparentemente, podríamos llegar a la conclusión de que una de las precondiciones para el surgimiento del populismo es la expansión de la lógica de la

equivalencia a expensas de la lógica de la diferencia. En muchos aspectos, esto es cierto, pero dejar el asunto allí sería ganar el argumento muy fácilmente, ya que presupondría que la equivalencia y la diferencia están en una relación mutua de exclusión. Las cosas son mucho más complejas.

En este punto podemos volver a nuestra discusión sobre totalización discursiva. Hemos visto que no hay totalización sin exclusión, y que dicha exclusión presupone la escisión de toda identidad entre su naturaleza diferencial, que la vincula/separa de las otras identidades, y su lazo equivalencial con todas las otras respecto al elemento excluido. La totalización parcial que el vínculo hegemónico logra crear no elimina la escisión sino que, por el contrario, debe operar a partir de las posibilidades estructurales que se derivan de ella. De esta manera, la diferencia y la equivalencia deben reflejarse entre sí. ¿De qué manera? Veamos dos ejemplos opuestos para derivar luego, a partir de ellos, una conclusión teórica.

En una sociedad que postula el Estado benefactor como su horizonte último, solo la lógica de la diferencia sería aceptada como un modo legítimo de construcción de lo social. En esta sociedad, concebida como un sistema en constante expansión, cualquier necesidad social sería satisfecha diferencialmente; y no habría ninguna base para crear una frontera interna. Como sería incapaz de diferenciarse a sí misma de cualquier otra cosa, esa sociedad no podría totalizarse, no podría crear un «pueblo». Lo que realmente ocurre, sin embargo, es que los obstáculos que se encuentran en el establecimiento de esa sociedad —codicia de los empresarios privados, intereses que se le oponen, etcétera— fuerzan a sus mismos proponentes a identificar enemigos y a reintroducir un discurso de la división social basado en lógicas equivalenciales. De esa manera pueden surgir sujetos colectivos constituidos en torno a la defensa del Estado benefactor. Lo mismo puede decirse acerca del neoliberalismo: él también se presenta a sí mismo como panacea para lograr una sociedad sin fisuras, con la diferencia de que, en este caso, las soluciones serían aportadas por el mercado y no por el Estado. El resultado es el mismo: en algún punto Thatcher halló «obstáculos», comenzó a denunciar a los parásitos de la seguridad social y a otros, y culminó con uno de los discursos de división

social más agresivos de la historia británica contemporánea.

Pero del lado de las lógicas equivalenciales, la situación es similar. Las equivalencias pueden debilitar, pero no domesticar las diferencias. En primer lugar, está claro que la equivalencia *no intenta* eliminar las diferencias. En nuestro ejemplo inicial, la equivalencia fue establecida, en primer lugar, porque una serie de demandas sociales particulares se frustraron; si la particularidad de esas demandas desaparece tampoco hay fundamento para la equivalencia. Por lo tanto, la diferencia continúa operando dentro de la equivalencia, tanto como su fundamento como en una relación de tensión con ella. Veamos un ejemplo. En el curso de la Revolución Francesa, y especialmente durante el período jacobino, el pueblo, como sabemos, constituyó una construcción equivalencial, y la totalidad de la dinámica política del período sería ininteligible si no la entendiéramos en términos de la tensión existente entre la universalidad de la cadena equivalencial y la particularidad de las demandas de cada uno de sus eslabones. Consideremos el caso de las demandas de los trabajadores en esa cadena[12]. Todo el período revolucionario está marcado por la tensión —entre otras— entre las demandas de los trabajadores y el discurso equivalencial de la democracia popular radical. Por un lado, las demandas de los trabajadores, que pertenecían al campo revolucionario, se reflejaban de manera contradictoria en el discurso revolucionario oficial: este no podía simplemente ignorarlas, lo que condujo a un movimiento zigzagueante de reconocimiento parcial y de represión parcial. Por otro lado, también pueden observarse algunas vacilaciones en las acciones de los trabajadores. Mientras los *sans-culottes* controlaron —mediante Hérbert y sus asociaciones— la Comuna de París, hubo un reconocimiento político de amplio alcance de las demandas sociales de los trabajadores; pero luego de su derrocamiento en abril de 1794 y de la clausura de las «sociedades populares» de los *sans-culottes*, tuvo lugar la disolución de las incipientes organizaciones de trabajadores. Más tarde, ese mismo año, los movimientos de protesta de los trabajadores resurgieron como resultado de la publicación de la ley del Máximo General, que establecía los nuevos índices salariales en París, y fueron un elemento importante en la caída de Robespierre, y luego de la Comuna, cuyos concejales

fueron llevados al sitio de la ejecución rodeados por una masa hostil de trabajadores que les gritaban mientras pasaban: «*¡Foutu maximum!*». Pero luego, los nuevos gobernantes dejaron operar a las leyes del mercado, lo cual condujo a una rápida inflación y al deterioro de los salarios. Esta vez, en medio de una crisis de desempleo, la protesta social adoptó la forma de los motines alimentarios más tradicionales. Lo que nos muestra esta compleja historia es que la tensión equivalencia/diferencia no se rompió en realidad en ningún momento durante el período revolucionario. Aquellos que controlaban el Estado no se rindieron a las demandas de los trabajadores, pero tampoco pudieron ignorarlas; y los trabajadores, por su parte, en ningún momento intentaron afirmar su autonomía al punto de abandonar el campo revolucionario. En ningún momento se planteó, como nuevo capítulo, la iniciación de una lucha de clases independiente, como lo sostuvo Daniel Guérin en un libro actualmente desacreditado[13].

Ahora bien, ¿dónde nos deja todo esto? Lo que hemos demostrado es que la equivalencia y la diferencia son finalmente incompatibles entre sí; sin embargo, se necesitan la una a la otra como condiciones necesarias para la construcción de lo social. Lo social no es otra cosa que el *locus* de esta tensión insoluble. ¿Qué ocurre en ese caso con el populismo? Si finalmente no hay separación posible entre las dos lógicas, ¿en qué sentido sería específico del populismo el hecho de privilegiar el momento equivalencial? Y especialmente, ¿qué significaría «privilegiar» en este contexto? Consideremos cuidadosamente esta cuestión. Lo que hemos dicho antes acerca de la totalización, la hegemonía y el significante vacío nos brinda la clave para resolver este enigma. Por un lado, tenemos que *toda* identidad social (es decir, discursiva) es constituida en el punto de encuentro de la diferencia y la equivalencia, del mismo modo que las identidades lingüísticas constituyen la sede de relaciones sintagmáticas de combinación y de relaciones paradigmáticas de sustitución. Sin embargo, por otro lado, existe un desnivel esencial en lo social ya que, como hemos visto, la totalización requiere que un elemento diferencial asuma la representación de una totalidad imposible. Así, una determinada identidad procedente del campo total de las diferencias encarna esta función totalizadora. Esto —para responder a nuestra pregunta

previa— es exactamente lo que significa *privilegiar*. Resucitando una antigua categoría fenomenológica, podríamos afirmar que esta función consiste en establecer el horizonte de lo social, el límite de lo que es representable dentro de él (ya hemos discutido la relación entre límite y totalidad).

La diferencia entre una totalización populista y una institucionalista debe buscarse en el nivel de estos significantes privilegiados, hegemónicos, que estructuran, como puntos nodales, el conjunto de la formación discursiva. La diferencia y la equivalencia están presentes en ambos casos, pero un discurso institucionalista es aquel que intenta hacer coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad. Por lo tanto, el principio universal de la «diferencialidad» se convertiría en la equivalencia dominante dentro de un espacio comunitario homogéneo (pensemos, por ejemplo, en el lema «una nación» de Disraeli). En el caso del populismo ocurre lo opuesto: una frontera de exclusión divide a la sociedad en dos campos. El «pueblo», en ese caso, es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira, sin embargo, a ser concebido como la única totalidad legítima. La terminología tradicional —que ha sido traducida al lenguaje común— ya aclara esta diferencia: el pueblo puede ser concebido como *populus* —el cuerpo de todos los ciudadanos—, o como *plebs* —los menos privilegiados—. Sin embargo, ni siquiera esta distinción capta aquello a lo que estamos apuntando. Ya que la distinción podría fácilmente ser vista como una que es *jurídicamente* reconocida, en cuyo caso sería simplemente una diferenciación dentro de un espacio homogéneo que otorga una legitimidad universal a todas sus partes componentes —es decir, la relación entre sus dos términos no sería una relación antagónica—. A fin de concebir al «pueblo» del populismo necesitamos algo más: necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo —es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad («Todo el poder a los Soviets», o su equivalente en otros discursos, sería un reclamo estrictamente populista)—. En el caso de un discurso institucionalista, hemos visto que la diferencialidad reclama ser concebida como el único equivalente legítimo: todas las diferencias son consideradas igualmente válidas dentro de una

totalidad más amplia. En el caso del populismo, esta simetría se quiebra: hay una parte que se identifica con el todo. De este modo, como ya sabemos, va a tener lugar una exclusión radical *dentro* del espacio comunitario. En el primer caso, el principio de diferencialidad puede constituirse en la única equivalencia dominante; en el segundo caso, esto no es suficiente: el rechazo de un poder realmente activo en la comunidad requiere la identificación de todos los eslabones de la cadena popular con un principio de identidad que permita la cristalización de las diferentes demandas en torno a un común denominador —y este requiere, desde luego, una *expresión simbólica positiva*—. Esta es la transición de lo que hemos llamado demandas *democráticas* a demandas *populares*. Las primeras pueden ser incorporadas a una formación hegemónica en expansión; las segundas representan un desafío a la formación hegemónica como tal. En México, durante el período de hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI), la jerga política solía distinguir entre las demandas precisas, que podían ser absorbidas por el sistema de un modo *transformista* (para utilizar el término gramsciano), y lo que era denominado *el paquete*, es decir, un gran conjunto de demandas simultáneas presentadas como un todo unificado. Era solo con estas últimas que el régimen no estaba preparado para negociar —generalmente respondía a ellas con una despiadada represión—.

En este punto podemos volver, por un momento, a nuestra discusión sobre Freud. Su noción de un grupo tal que, mediante la organización, hubiera asumido todas las funciones del individuo y hubiera eliminado la necesidad de un líder se corresponde, casi punto por punto, con una sociedad totalmente gobernada por lo que hemos denominado lógica de la diferencia. Sabemos que una sociedad así es una imposibilidad y, como vimos antes, existen buenos fundamentos para pensar que Freud también lo percibió como un concepto límite y no como una alternativa realmente viable. Pero su antípoda, un grupo duradero cuyo *único* lazo libidinal es el amor por el líder, es igualmente imposible. La dimensión de particularidad diferencial que, como hemos visto, continúa operando bajo la relación equivalencial se hubiera desvanecido en un caso como ese y la equivalencia hubiera pasado a ser simple identidad, y en ese caso ya no habría grupo. Considero

que Freud se apresura demasiado en pasar de apuntar al amor por el líder como condición central para la *consolidación* del vínculo social, a la afirmación de que él constituye el *origen* de ese vínculo. Los únicos ejemplos que Freud puede proveer sobre grupos basados tan solo en el amor hacia el líder se refieren a situaciones pasajeras, como el contagio de un acceso de histeria en un grupo de muchachas porque una de ellas ha recibido una carta decepcionante de un amante; o, en un segundo ejemplo, otro grupo de muchachas enamoradas de un cantante o un pianista —y en estos casos la identificación sería solo una forma de vencer la envidia o los celos —. Pero en cuanto pasamos a cualquiera de los otros grupos que él analiza, esta explicación es claramente insuficiente. Los soldados no ingresan al ejército *a causa* de su amor por el comandante en jefe —por importante que ese amor se vuelva después para consolidar la unidad del grupo—. Sin embargo, si complementamos este análisis con las propias referencias de Freud a una graduación en el interior del yo, que ya hemos discutido, nos encontramos con un cuadro muy diferente, que de hecho concuerda, en todos los aspectos sustanciales, con nuestro análisis de la articulación necesaria entre equivalencia y diferencia.

Hemos avanzado un paso —solo uno— en nuestra aproximación a la noción de populismo. Hasta el momento, sabemos que el populismo requiere la división dicotómica de la sociedad en dos campos —uno que se presenta a sí mismo como parte que reclama ser el todo—, que esta dicotomía implica la división antagónica del campo social, y que el campo popular presupone, como condición de su constitución, la construcción de una identidad global a partir de la equivalencia de una pluralidad de demandas sociales. Sin embargo, el significado exacto de estas conclusiones permanece necesariamente indeterminado hasta tanto se establezca con mayor precisión qué es lo que está involucrado en la construcción discursiva, tanto de una frontera antagónica como de esa articulación particular de equivalencia y diferencia que denominamos «identidad popular».

ANTAGONISMO, DIFERENCIA Y REPRESENTACIÓN

¿Qué es lo que requiere nuestra noción de frontera antagónica para cumplir el rol que le hemos asignado, a saber: concebir a la sociedad como dos campos irreductibles estructurados alrededor de dos cadenas equivalenciales incompatibles? Evidentemente, no podemos movernos de un campo a otro en términos de ninguna continuidad diferencial[14]. Si a través de la lógica interna de un determinado campo lográramos pasar al otro, estaríamos enfrentados a una relación diferencial y el corte que separa ambos campos no sería verdaderamente radical. La radicalidad del corte implica su irrepresentabilidad conceptual. Ocurre lo mismo que con el *dictum* lacaniano, según el cual «la relación sexual no existe»: esta afirmación no significa, obviamente, que las personas no tienen relaciones sexuales; lo que significa es que las dos partes no pueden ser subsumidas bajo una fórmula única de sexuación[15]. Lo mismo ocurre con el antagonismo: el momento estricto del corte —el momento antagónico en cuanto tal— escapa a la aprehensión conceptual. Veamos un simple ejemplo. Imaginemos una explicación histórica que proceda de acuerdo con la siguiente secuencia: (1) existe en el mercado mundial una expansión de la demanda que hace subir los precios del trigo; (2) de este modo, los productores de trigo del país X tienen un incentivo para incrementar la producción; (3) como resultado, comienzan a ocupar nuevas tierras y para ello deben expropiar comunidades campesinas tradicionales; (4) por lo tanto, los campesinos no tienen otra alternativa que resistir esta expropiación, etcétera. Existe una clara interrupción en la explicación: los primeros tres puntos se siguen naturalmente uno del otro como parte de una secuencia objetiva; pero el cuarto es de una naturaleza completamente diferente: es un llamado a nuestro sentido común o a nuestro conocimiento de la «naturaleza humana» a añadir un eslabón en la secuencia que la explicación objetiva es incapaz de proveer. Tenemos un discurso que de hecho *incorpora* ese eslabón, pero esa incorporación no tiene

lugar a través de la aprehensión conceptual.

No resulta difícil detectar el significado de esa interrupción conceptual. Si fuéramos capaces de reconstituir la serie completa de eventos utilizando medios puramente conceptuales, el corte antagónico no podría ser constitutivo. El momento conflictivo sería la expresión epifenoménica de un proceso subyacente totalmente racional, como en la astucia de la razón de Hegel. Entre la forma en que la gente «vive» sus relaciones antagónicas y el «verdadero significado» de estas últimas habría una brecha insalvable. Por este motivo, la «contradicción» en su sentido dialéctico es totalmente incapaz de capturar lo que está en juego en un antagonismo social. B puede ser —dialécticamente— la negación de A, pero solo puedo moverme hacia B mediante el desarrollo de algo que ya estaba contenido, desde su mismo comienzo, en A. Y cuando A y B son *Aufbehoben* en C, podemos ver aún más claramente que la contradicción es parte de una secuencia dialéctica que es completamente determinable por medios conceptuales. Si el antagonismo es, por el contrario, estrictamente constitutivo, la fuerza antagónica muestra una exterioridad que puede ser, ciertamente, vencida, pero que no puede ser dialécticamente recuperada.

Tal vez podría argumentarse que esto ocurre solo porque hemos identificado la objetividad con aquello que es conceptualmente aprehensible en un todo coherente, mientras que otras nociones de un terreno objetivo unificado —por ejemplo, las distinciones semiológicas— no están expuestas al mismo tipo de crítica. Las diferencias de Saussure, por ejemplo, no presuponen conexiones lógicas entre ellas. Esto es cierto, pero es irrelevante para la cuestión que estamos planteando. No estamos cuestionando la universalidad del terreno *lógico*, sino de la objetividad como tal. Las diferencias saussureanas aún presuponen un espacio continuo dentro del cual son constituidas como tales. La noción de un antagonismo constitutivo, de una frontera radical requiere, por el contrario, un espacio *fracturado*. Debemos analizar las diferentes dimensiones de esta fractura y sus consecuencias para el surgimiento de identidades populares.

Discutiremos aquí tan solo las dimensiones inherentes a la fractura como tal, y dejaremos para la próxima sección la cuestión

relativa a la construcción discursiva del «pueblo». Volvamos ahora a nuestro escenario inicial: la frustración de una serie de demandas sociales hace posible el pasaje de las demandas democráticas aisladas a las demandas populares equivalenciales. Una primera dimensión de la fractura es que, en su raíz, se da la experiencia de una *falta*, una brecha que ha surgido en la continuidad armoniosa de lo social. Hay una plenitud de la comunidad que está ausente. Esto es decisivo: la construcción del «pueblo» va a ser el intento de dar un nombre a esa plenitud ausente. Sin esta ruptura inicial de algo en el orden social —por más pequeña que esa ruptura haya sido inicialmente—, no hay posibilidad de antagonismo, de frontera o, en última instancia, de «pueblo». Sin embargo, esta experiencia inicial no es solo una experiencia de falta. La falta, como hemos visto, está vinculada a una demanda no satisfecha[16]. Pero esto implica introducir en el cuadro la instancia que no ha satisfecho la demanda. Una demanda siempre está dirigida a alguien. Por lo cual nos enfrentamos desde el comienzo con una división dicotómica entre demandas sociales insatisfechas, por un lado, y un poder insensible a ellas, por el otro. Aquí comenzamos a comprender por qué la *plebs* se percibe a sí misma como el *populus*, la parte como el todo: como la plenitud de la comunidad es precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, aquellos responsables de esta situación no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable.

Esto nos conduce a nuestra segunda dimensión. Como hemos visto, el pasaje de las demandas democráticas a las populares presupone una pluralidad de posiciones subjetivas: las demandas surgen, aisladas al comienzo, en diferentes puntos del tejido social, y la transición hacia una subjetividad popular consiste en el establecimiento de un vínculo equivalencial entre ellas. Sin embargo, estas luchas populares nos enfrentan con un nuevo problema, que no afrontamos al tratar con demandas democráticas precisas. El significado de estas últimas está dado en gran medida por sus posiciones diferenciales dentro del marco simbólico de la sociedad, y solo su frustración las presenta bajo una nueva luz. Pero si hay una gran cantidad de demandas sociales no satisfechas, ese mismo marco simbólico comienza a desintegrarse. En ese caso, sin embargo, las demandas populares están cada vez menos sostenidas

por un marco diferencial preexistente: deben, en gran medida, construir uno nuevo. Y por la misma razón, la identidad del enemigo también depende cada vez más de un proceso de construcción política. Puedo estar relativamente seguro de quién es el enemigo cuando, en luchas limitadas, estoy luchando contra el concejo municipal, las autoridades sanitarias o las autoridades universitarias. Pero una lucha popular implica la equivalencia entre todas esas luchas parciales, y en ese caso el enemigo global a ser identificado pasa a ser mucho menos evidente. La consecuencia es que la frontera política interna se volverá mucho menos determinada, y que las equivalencias que intervienen en esa determinación pueden operar en muchas direcciones diferentes.

Las verdaderas dimensiones de esta indeterminación pueden entenderse mejor si tomamos en cuenta la siguiente consideración. Como hemos visto, ningún contenido particular tiene inscripto, en su especificidad óntica, su significado en el seno de una formación discursiva, todo depende del sistema de articulaciones diferenciales y equivalenciales dentro del cual está situado. Un significante como «trabajadores», por ejemplo, puede, en ciertas configuraciones discursivas, agotarse en un significado particularista, sectorial, mientras que en otros discursos —el peronista sería un ejemplo— puede convertirse en la denominación *par excellence* del «pueblo». Lo que debe destacarse es que esta movilidad también implica otra posibilidad que tiene una importancia central para entender el modo como operan las variaciones populistas. Sabemos, por nuestro análisis previo, que el populismo supone la división del escenario social en dos campos. Esta división presupone (como veremos con mayor detalle más adelante) la presencia de algunos significantes privilegiados que condensan en torno de sí mismos la significación de todo un campo antagónico (el «régimen», la «oligarquía», los «grupos dominantes», etcétera, para el enemigo; el «pueblo», la «nación», la «mayoría silenciosa», etcétera, para los oprimidos —cuáles de estos significantes van a adquirir ese rol articulador va a depender, obviamente, de una historia contextual—). En este proceso de condensación debemos diferenciar, sin embargo, dos aspectos: el rol *ontológico* de la construcción discursiva de la división social, y el contenido *óntico* que, en ciertas circunstancias, juega ese rol. El punto importante es que, a cierta altura, el

contenido óntico puede agotar su capacidad para jugar tal rol, en tanto que permanece, sin embargo, la necesidad del rol como tal, y que —dada la indeterminación de la relación entre contenido óntico y función ontológica— la función puede ser desempeñada por significantes de signo político completamente opuesto. Esta es la razón por la cual entre el populismo de izquierda y el de derecha existe una nebulosa tierra de nadie que puede ser cruzada —y ha sido cruzada— en muchas direcciones.

Veamos un ejemplo. Tradicionalmente ha habido en Francia un voto de protesta de izquierda, principalmente encauzado a través del Partido Comunista. Este cumplía lo que Georges Lavau ha denominado una «función tribunicia»[17], ser la voz de los excluidos del sistema. Se daba así, claramente, el intento de crear un «*peuple de gauche*», basado en la construcción de una frontera política. Con el colapso del comunismo y la formación de un *establishment* de centro en el cual el Partido Socialista y sus asociados eran poco diferentes de los gaullistas, la división entre izquierda y derecha se desdibujó cada vez más. Sin embargo, la necesidad de un voto radical de protesta permaneció, y como los significantes de la izquierda habían abandonado el campo de la división social, este campo fue ocupado por significantes de la derecha. La necesidad ontológica de expresar la división social fue más fuerte que su adhesión óntica a un discurso de izquierda. Esto se tradujo en un movimiento considerable de quienes fueran votantes comunistas hacia el Frente Nacional. En palabras de Mény y Surel:

> En el caso del Frente Nacional Francés, muchos trabajos han intentado mostrar que la transferencia de votos a favor del partido de la extrema derecha ha seguido lógicas profundamente atípicas. Así, las nociones de «lepenismo de izquierda» (*gaucho-lepénisme*) y «lepenismo obrero» (*ouvriero-lepénisme*) se derivan de comprobar que una proporción considerable de los votos del Frente Nacional provienen de votantes que «pertenecieron» antes al electorado de la izquierda clásica, especialmente del Partido Comunista[18].

Pienso que el actual resurgimiento del populismo de derecha en Europa occidental puede explicarse en gran medida siguiendo líneas similares[19]. Dado que nos estamos refiriendo al populismo, hemos

presentado esta asimetría entre la función ontológica y su satisfacción óntica en relación con los discursos de cambio radical, pero también puede hallarse en otras configuraciones discursivas. Como he argumentado en otro trabajo[20], cuando la gente se enfrenta a una situación de *anomia* radical, la necesidad de *alguna clase* de orden se vuelve más importante que el orden óntico que permita superarla. El universo hobbesiano constituye la versión extrema de este vacío: como la sociedad se enfrenta a una situación de desorden *total* (el estado de naturaleza), cualquier cosa que haga el Leviatán es legítima —sin importar su contenido—, siempre que el orden sea su resultado.

Existe una última dimensión importante en la construcción de las fronteras políticas que requiere nuestra atención. Tiene que ver con la tensión que hemos detectado entre la diferencia y la equivalencia dentro de un complejo de demandas que se han vuelto «populares» a través de su articulación. Para cualquier demanda democrática, su inscripción dentro de una cadena equivalencial constituye un arma de doble filo. Por un lado, esa inscripción sin duda otorga a la demanda una corporeidad que de otra manera no tendría: deja de ser una ocurrencia fugaz, transitoria, y se convierte en parte de lo que Gramsci denominó una «guerra de posición», es decir, un conjunto discursivo-institucional que asegura su supervivencia en el largo plazo. Por otro lado, el «pueblo» (la cadena equivalencial) posee sus propias leyes estratégicas de movimiento, y nada garantiza que estas últimas no conduzcan a sacrificar, o al menos comprometer sustancialmente, los contenidos implicados en algunas de las demandas democráticas particulares. Esta posibilidad es aún más real porque cada una de estas demandas está ligada a las otras *solo* a través de la cadena equivalencial, la cual resulta de una construcción discursiva contingente y no de una convergencia impuesta *a priori*. Las demandas democráticas son, en sus relaciones mutuas, como los puercoespines de Schopenhauer a los que se refiere Freud[21]: si están demasiado alejados, sienten frío; si se acercan demasiado con el fin de calentarse, se lastiman con sus púas. Sin embargo, no es solo eso: el terreno dentro del cual tiene lugar esta incómoda alternancia entre frío y calor —es decir, el «pueblo»— no es simplemente un terreno neutral que actúa como una cámara de compensación para las demandas individuales, ya

que en la mayoría de los casos se torna una hipóstasis que comienza a tener demandas propias. Volveremos luego a algunas de las posibles variaciones políticas de este juego inconcluso —e interminable— de articulaciones diferenciales y equivalenciales. No obstante, nos referiremos ahora solo a una de ellas, que constituye una posibilidad real aunque extrema, porque implica la disolución del pueblo: a saber, la absorción de cada una de las demandas individuales, como diferencialidad pura, dentro del sistema dominante —con su resultado concomitante, que es la disolución de sus vínculos equivalenciales con otras demandas—. Así, el destino del populismo está ligado estrictamente al destino de la frontera política: si esta última desaparece, el «pueblo» como actor histórico se desintegra.

Vamos a tomar como ejemplo el análisis de la desintegración del cartismo británico realizado por Gareth Stedman Jones en un trabajo pionero ya clásico[22]. Su punto de partida es una crítica a la versión dominante del cartismo como movimiento *social*, que habría respondido a las dislocaciones resultantes de la Revolución Industrial. Según Stedman Jones, lo que esta imagen del cartismo no toma en cuenta es su discurso (lenguaje, utilizando sus palabras) específico, que lo sitúa dentro de la principal corriente del radicalismo británico. Esta tradición, que tiene sus raíces en la oposición *tory* en el siglo XVIII a la oligarquía *whig*, experimentó un giro hacia el radicalismo político en la época de la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas. Su *leitmotiv* dominante consistió en situar los males de la sociedad no en algo inherente al sistema económico, sino, al contrario, en el abuso de poder de los grupos parasitarios y especulativos que detentaban el control del poder político, «vieja corrupción», en palabras de Cobbet.

> Si fue posible socializar la tierra, liquidar la deuda nacional, y abolir el control del monopolio de banqueros sobre las reservas de dinero, ello se debió a que todas estas formas de propiedad compartían la característica común de no ser producto del trabajo. Fue por esta razón que el rasgo más fuertemente resaltado de la clase dirigente fue su ociosidad y parasitismo[23].

Como este era el discurso dominante que dividía a la sociedad en

dos campos, las demandas de los trabajadores solo podían ser un eslabón más en la cadena equivalencial, aunque la secuencia de eventos les daría una importancia creciente. De toda maneras, lo que es característico de ese discurso es que no constituía un discurso *sectorial* de la clase trabajadora, sino un discurso *popular* dirigido, en principio, a todos los productores contra los «ociosos». «La distinción no era principalmente entre las clases dirigentes y las clases explotadas en un sentido económico, sino más bien entre los beneficiarios y las víctimas de la corrupción y el monopolio del poder político. La yuxtaposición era en primer lugar moral y política, y las líneas divisorias podían trazarse más dentro de las clases que entre ellas.»[24] Los temas dominantes en la denuncia del enemigo fueron la consolidación del poder de los terratenientes a través de una secuencia histórica cuyas etapas fueron la ocupación normanda, la pérdida del derecho de sufragio durante la época medieval, la disolución de los monasterios y los cercamientos del siglo XVIII; el aumento de la deuda nacional durante las guerras francesas y el retorno al *gold standard* después de ellas, etcétera. Aunque después de 1832 hubo, como señala Stedman Jones, una creciente identificación del «pueblo» con las clases trabajadoras y también una extensión de la noción de «antigua corrupción» a los mismos capitalistas, el carácter político y moral de la denuncia y las esperanzas de recuperar a las clases medias nunca se abandonaron.

Existieron en esta saga dos momentos cruciales para la cuestión teórica que estamos considerando. El primero fue la ola de reformas administrativas centralizadoras que tuvo lugar en la década de 1830. En un breve período de tiempo hubo una sucesión de medidas que rompieron todas las estructuras de poder local heredadas del siglo XVIII. Esta centralización autoritaria se enfrentó a una violenta reacción, y el discurso antiestatista del cartismo aparentemente hubiera sido ideal para galvanizar y amalgamar la protesta social. Sin embargo, esto no ocurrió. El motivo es que la fractura en el campo popular después de 1832 se volvió insalvable. Las clases medias prefirieron buscar alternativas dentro del marco institucional existente antes que arriesgar una alianza con fuerzas que percibían como una amenaza creciente[25].

Sin embargo, lo que ocurrió luego fue aún más revelador. La política estatal de confrontación de la década de 1830 fue

interrumpida en la década siguiente. Por un lado, hubo una legislación de tipo más humano ocupándose de temas tales como la vivienda, la salud y la educación; por el otro, hubo un creciente reconocimiento de que el poder político no debería interferir en el funcionamiento efectivo de las fuerzas de mercado. Esto socavó las dos bases del discurso político cartista. Los actores sociales debían ahora discriminar entre un tipo de medida legislativa y otra. Esto significa, en nuestros términos, que había cada vez menos una confrontación con un enemigo global, en tanto las demandas aisladas tenían más posibilidad de prosperar en sus negociaciones con un poder que ya no era inequívocamente antagónico. Sabemos exactamente lo que esto significa: el relajamiento de los lazos equivalenciales y la disgregación de las demandas populares en una pluralidad de demandas democráticas. Pero ocurrió algo más: la oposición entre los productores y los parásitos, que había sido el fundamento del discurso equivalencial cartista, perdió sentido una vez que el Estado relajó su control sobre la economía —de una manera no completamente diferente de la que habían defendido los cartistas— y ya no podía ser presentado como la fuente de todos los males económicos. Aquí tenemos, como ha señalado Stedman Jones, el comienzo de esa separación entre Estado y economía que se convertiría en la marca característica del liberalismo del período medio victoriano.

> Si la retórica cartista era idealmente adecuada para organizar la oposición a las medidas *whig* de 1830, por la misma razón estaba mal preparada para modificar su posición en respuesta al carácter diferente de la actividad estatal de la década de 1840. La crítica cartista al Estado y a la opresión de clase que este había engendrado era una crítica totalizadora. No se adecuaba a la discriminación entre una medida legislativa y otra, ya que esto hubiera significado conceder que no todas las medidas aplicadas por el Estado tenían propósitos de clase obviamente malignos y que las reformas beneficiosas podían ser aprobadas por una legislatura egoísta en un sistema no reformado[26].

Podemos percibir, a partir de esta última cita, dónde se encuentra el patrón de desintegración del «pueblo». No solo en el hecho de que

lo político (la instancia del Estado) dejó de desempeñar su rol totalizador como personificación discursiva del enemigo, sino también en el hecho de que ninguna otra instancia podía desempeñar el mismo rol. La crisis popular fue algo más que un simple fracaso del Estado para funcionar como eje que mantenía unido un sistema de dominación. Fue más bien una crisis en la capacidad del «pueblo» para totalizar, ya fuera la identidad del enemigo o su propia identidad «global». La creciente separación entre la economía y la intervención estatal no era en sí misma un obstáculo insalvable para la construcción de una frontera política y un pueblo: era solo cuestión de otorgar menos peso a los «ociosos» y a los «especuladores» y más a los capitalistas como tales —una transición que el discurso cartista de todos modos ya había comenzado—. Sin embargo, esto hubiera presupuesto que la situación estructural del «pueblo» dentro de la oposición nosotros/ellos hubiera sobrevivido a la progresiva sustitución de sus contenidos concretos. Y esto es exactamente lo que no ocurrió. Como hemos señalado, la brecha entre las clases medias y los trabajadores se volvió más profunda, varias medidas estatales lograron satisfacer demandas sociales *individuales*, y —esto es central— esta ruptura de los lazos equivalenciales tuvo repercusiones de largo plazo en la identidad de la misma clase obrera. Este es el verdadero significado de la transición hacia el liberalismo del período medio victoriano: la política se volvió menos una cuestión de confrontación entre dos bloques antagónicos y más una cuestión de negociación de demandas diferenciales dentro de un Estado social en expansión. Cuando las organizaciones de la clase obrera resurgieron con los sindicatos modernos, descubrieron que sus demandas *específicas* podrían progresar más ventajosamente mediante la negociación con el Estado que a través de una confrontación directa con él. Esto, por supuesto, no excluyó momentos de explosiones violentas, pero aun así no podían ocultar su carácter *sectorial*. Y aunque la construcción de una hegemonía burguesa en la segunda mitad del siglo XIX constituyó cualquier cosa menos un proceso pacífico, el desarrollo de largo plazo es inequívoco: la primacía de la lógica de la diferencia por sobre las rupturas equivalenciales.

LA ESTRUCTURACIÓN INTERNA DEL «PUEBLO»

Hemos explicado dos de las dimensiones *sine qua non* del populismo: el vínculo equivalencial y la necesidad de una frontera interna (de hecho, ambas están estrictamente correlacionadas). Lo que debemos explicar ahora es el precipitado en el que consiste la relación equivalencial: la identidad popular como tal. Antes dijimos que las relaciones equivalenciales no irían más allá de un vago sentimiento de solidaridad si no cristalizaran en una cierta identidad discursiva que ya no representa demandas democráticas *como* equivalentes sino el lazo equivalencial como tal. Es solo ese momento de cristalización el que constituye al «pueblo» del populismo. Lo que era simplemente una mediación entre demandas adquiere ahora una consistencia propia. Aunque el lazo estaba originalmente subordinado a las demandas, ahora reacciona sobre ellas y, mediante una inversión de la relación, comienza a comportarse como su fundamento. Sin esta operación de inversión no habría populismo. (Es algo similar a lo que describe Marx en *El capital* como la transición de la forma general del valor a la forma de dinero).

Exploremos ahora los diferentes momentos de esta construcción del «pueblo» como cristalización de una cadena de equivalencias en la cual la instancia cristalizadora pesa, en su autonomía, tanto como la cadena infraestructural de demandas que hizo posible su surgimiento. Un buen punto de partida podría ser nuestra referencia previa a una brecha en la continuidad del espacio comunitario resultante de que la *plebs* se presenta a sí misma como la totalidad del *populus*. Esta asimetría esencial que hallamos en la raíz de la acción popular también es destacada por Jacques Rancière, en términos similares:

> El *demos* se atribuye a sí mismo como parte la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos. Al hacerlo, esta parte que no es una identifica su propiedad impropia con el principio exclusivo de la comunidad e identifica su nombre —el

> nombre de la masa indistinta de los hombres sin ninguna posición— con el nombre mismo de la comunidad. [El] pueblo se apropia de la cualidad común como si le perteneciera. Lo que aporta a la comunidad es, estrictamente hablando, el litigio[27].

Sin embargo, ¿qué significa esta aspiración de una parcialidad a ser concebida como la totalidad social? ¿Dónde descansa su posibilidad ontológica? Para que la totalidad tenga el estatus de una aspiración, debe diferenciarse a sí misma, para comenzar, del conjunto de relaciones sociales factualmente dado. Ya sabemos por qué esto es así: porque el momento de ruptura antagónica es irreductible. No puede ser conducido a una positividad más profunda que lo transformaría en la expresión epifenoménica de algo diferente de sí mismo. Esto significa que ninguna totalidad institucional puede inscribir en sí misma, como momentos positivos, al conjunto de demandas sociales. Es por esto que las demandas insatisfechas, no inscribibles, tendrían, como hemos visto, un ser *deficiente*. Al mismo tiempo, sin embargo, la *plenitud* del ser comunitario está presente para ellas como aquello que está ausente; como aquello que, bajo el orden social positivo existente, debe permanecer insatisfecho. Por lo tanto, el *populus* como lo dado —como el conjunto de relaciones sociales tal como ellas factualmente son— se revela a sí mismo como una falsa totalidad, como una parcialidad que es fuente de opresión. Por otro lado, la *plebs*, cuyas demandas parciales se inscriben en el horizonte de una totalidad plena —una sociedad justa que solo existe idealmente— puede aspirar a constituir un *populus* verdaderamente universal que es negado por la situación realmente existente. Es a causa de que estas dos visiones del *populus* son estrictamente inconmensurables, que una cierta particularidad, la *plebs*, puede identificarse con el *populus* concebido como totalidad ideal.

¿Qué implica esta identificación? Ya hemos descripto cómo opera la transición de las demandas individuales a las populares —es decir, a través de la construcción de vínculos equivalenciales—. Ahora debemos explicar cómo esta pluralidad de vínculos se torna una singularidad a través de su condensación alrededor de una identidad popular. ¿Cuáles son, en primer lugar, las materias primas que intervienen en ese proceso de condensación? Obviamente, solo

las demandas individuales en su particularismo. Pero si se va a establecer entre ellas un vínculo equivalencial, entonces debe encontrarse algún tipo de denominador común que encarne la totalidad de la serie. Como este denominador común debe provenir de la misma serie, solo puede ser una demanda individual que, por una serie de razones circunstanciales, adquiere cierta centralidad. Esta es la operación hegemónica que ya describimos. No hay hegemonía sin la construcción de una identidad popular a partir de una pluralidad de demandas democráticas. Por lo tanto, vamos a situar la identidad popular dentro del complejo relacional que explica las condiciones tanto de su surgimiento como de su disolución.

Existen dos aspectos en la constitución de las identidades populares que son importantes para nosotros. En primer lugar, la demanda que cristaliza la identidad popular está internamente dividida: por un lado, es una demanda particular; por el otro, su propia particularidad comienza a significar algo muy diferente de sí misma: la cadena total de demandas equivalenciales. Aunque continúa siendo una demanda particular, pasa a ser también el significante de una universalidad más amplia que aquella. (Durante un tiempo breve después de 1989, por ejemplo, el «mercado» significó, en Europa del Este, mucho más que un orden puramente económico: abarcaba, a través de vínculos equivalenciales, contenidos tales como el fin del gobierno burocrático, las libertades civiles, ponerse a la altura de Occidente, etcétera). Pero esta significación más universal es necesariamente transmitida a los otros eslabones de la cadena, que de esta manera se dividen también entre el particularismo de sus propias demandas y la significación popular dada por su inscripción dentro de la cadena. Aquí se produce una tensión: cuanto más débil es una demanda, más depende para su formulación de su inscripción popular; inversamente, cuanto más autónoma se vuelve discursiva e institucionalmente, más tenue será su dependencia de una articulación equivalencial. La ruptura de esta dependencia puede conducir, como hemos visto en el caso del cartismo, a una desintegración casi completa del campo popular-equivalencial.

En segundo lugar, nuestro argumento debe adecuarse en este punto a lo que hemos dicho antes acerca de la producción de

«significantes vacíos». Cualquier identidad popular requiere ser condensada, como sabemos, en torno a algunos significantes (palabras, imágenes) que se refieren a la cadena equivalencial como totalidad. Cuanto más extendida es la cadena, menos ligados van a estar estos significantes a sus demandas particulares originales. Es decir, la función de representar la «universalidad» relativa de la cadena va a prevalecer sobre la de expresar el reclamo particular que constituye el material que sostiene esa función. En otras palabras: la identidad popular se vuelve cada vez más plena desde un punto de vista *extensivo*, ya que representa una cadena siempre mayor de demandas; pero se vuelve intensivamente más pobre, porque debe despojarse de contenidos particulares a fin de abarcar demandas sociales que son totalmente heterogéneas entre sí. Esto es: una identidad popular funciona como un significante tendencialmente vacío.

Sin embargo, lo que reviste crucial importancia es no confundir *vacuidad* con *abstracción*, es decir, no concebir al común denominador expresado por el símbolo popular como un rasgo positivo compartido en última instancia por todos los eslabones de la cadena. Si esto último fuera así, no habríamos trascendido la lógica de la diferencia. Estaríamos tratando con una diferencia abstracta, que sin embargo pertenecería al orden diferencial y sería, como tal, conceptualmente aprehensible. Pero en una relación equivalencial, las demandas no comparten nada positivo, solo el hecho de que todas ellas permanecen insatisfechas. Por lo tanto, existe una negatividad específica inherente al lazo equivalencial.

¿Cómo se introduce este momento de negatividad en la constitución de una identidad popular? Regresemos por un momento al punto que hemos discutido antes: en una situación de desorden radical, la demanda es por *algún tipo* de orden, y el orden social *concreto* que va a satisfacer ese reclamo es una consideración secundaria (lo mismo puede decirse de términos similares como «justicia», «igualdad», «libertad», etcétera). Sería una pérdida de tiempo intentar dar una definición positiva de «orden», o «justicia» —es decir, asignarles un contenido conceptual, por mínimo que fuera—. El rol semántico de estos términos no es expresar *algún* contenido positivo, sino, como hemos visto, funcionar como denominaciones de una plenitud que está constitutivamente

ausente. Es porque no existe ninguna situación humana en la cual no ocurra algún tipo de injusticia, que «justicia», como término, tiene sentido. En tanto nombra una plenitud indiferenciada no tiene ningún contenido conceptual en absoluto: no constituye un término *abstracto* sino, en el sentido más estricto, *vacío*. Una discusión sobre la cuestión de si una sociedad justa será provista por un orden fascista o socialista no procede como una deducción lógica a partir de un concepto de «justicia» aceptado por ambas partes, sino mediante una investidura radical cuyos pasos discursivos no son conexiones lógico-conceptuales, sino atributivo-performativas. Si me refiero a un conjunto de agravios sociales, a la injusticia general, y atribuyo su causa a la «oligarquía», por ejemplo, estoy efectuando dos operaciones interrelacionadas: por un lado, estoy constituyendo al pueblo al encontrar la identidad común de un conjunto de reclamos sociales en su oposición a la oligarquía; por el otro, el enemigo deja de ser puramente circunstancial y adquiere dimensiones más globales. Es por esto que una cadena equivalencial *debe* ser expresada mediante la catexia de un elemento *singular*: porque no estamos tratando con una operación conceptual de *encontrar* un rasgo común abstracto subyacente en todos los agravios sociales, sino con una operación performativa que constituye la cadena como tal. Es como el proceso de condensación en los sueños: una imagen no expresa su propia particularidad, sino una pluralidad de corrientes muy disímiles del pensamiento inconsciente que hallan su expresión en esa única imagen. Es bien conocido cómo utilizaba Althusser[28] esta noción de condensación para analizar la Revolución Rusa: todos los antagonismos de la sociedad rusa se condensaban en una unidad ruptural alrededor de las demandas de «pan, paz y tierra». El momento de vacuidad es decisivo aquí: sin términos vacíos como «justicia», «libertad», etcétera, investidos dentro de las tres demandas, estas hubieran permanecido cerradas dentro de su particularismo; pero a causa del carácter radical de esta investidura, algo de la vacuidad de la «justicia» y la «libertad» fue transmitida a las demandas, que se convirtieron entonces en los *nombres* de una universalidad que trasciende sus contenidos particulares reales. Sin embargo, el particularismo no se elimina: como en todas las formaciones hegemónicas, las identidades populares constituyen siempre los

puntos de tensión/negociación entre universalidad y particularidad. A esta altura debería estar claro por qué estamos hablando de «vacuidad» y no de «abstracción»: paz, pan y tierra no son el común denominador *conceptual* de todas las demandas sociales rusas en 1917. Como en todos los procesos de sobredeterminación, agravios que no tenían nada que ver con esas tres demandas se expresaban, sin embargo, a través de ellas.

Podemos ahora analizar dos aspectos del populismo a los cuales se refiere frecuentemente la literatura sobre el tema, pero sobre los cuales, como ya hemos visto, no se han ofrecido explicaciones satisfactorias. El primero tiene que ver con la denominada «imprecisión» y «vaguedad» de los símbolos populistas. Este generalmente ha sido —como se ve claramente por los autores cuyos trabajos hemos citado— el paso precedente a su desestimación. Sin embargo, si la cuestión se aborda desde la perspectiva que hemos esbozado, referida a la producción social de significantes vacíos, las conclusiones son totalmente diferentes. El carácter vacío de los significantes que dan unidad o coherencia al campo popular no es resultado de ningún subdesarrollo ideológico o político; simplemente expresa el hecho de que toda unificación populista tiene lugar en un terreno social radicalmente heterogéneo. Esta heterogeneidad no tiende, a partir de su propio carácter diferencial, a confluir alrededor de una unidad que resultaría de su mero desarrollo *interno*, por lo que cualquier tipo de unidad va a proceder de una inscripción, y la superficie de esta inscripción (los símbolos populares) será irreductible a los contenidos que están inscriptos en ella. Los símbolos populares son, sin duda, la expresión de las demandas democráticas que ellos reúnen; pero el medio expresivo no puede ser reducido a lo que él expresa: no es un medio *transparente*. Volvamos a nuestro ejemplo anterior: afirmar que la oligarquía es responsable de la frustración de demandas sociales no es afirmar algo que puede ser comprendido a partir de las mismas demandas sociales, sino que es provisto desde *fuera* de estas demandas sociales por un discurso en el cual pueden ser inscriptas. Este discurso, por supuesto, va a incrementar la eficacia y coherencia de las luchas que se derivan de él. Pero cuanto más heterogéneas sean esas demandas sociales, el discurso que les provee una superficie de inscripción va a ser menos capaz de apelar

al marco diferencial común de una situación local concreta. Como ya mencionamos, en una lucha local, puedo estar relativamente seguro tanto de la naturaleza de mis demandas como de la fuerza contra la cual estoy luchando. Pero cuando estoy intentando constituir una identidad popular más amplia y un enemigo más global mediante la articulación de demandas sectoriales, la identidad tanto de las fuerzas populares como del enemigo se vuelve más difícil de determinar. Es aquí donde necesariamente surge el momento de la vacuidad, que sigue al establecimiento de los vínculos equivalenciales. *Ergo*, hay «vaguedad» e «imprecisión», pero que no resultan de ningún tipo de situación marginal o primitiva, ya que se inscriben en la naturaleza misma de la política. Si se necesita una prueba, pensemos en el estallido de movilizaciones populistas que tienen lugar periódicamente en el corazón de sociedades altamente desarrolladas.

Un segundo problema no completamente resuelto en la literatura sobre populismo tiene que ver con la centralidad del líder. ¿Cómo explicarla? Los dos tipos más usuales de explicación son la «sugestión» —una categoría tomada de los teóricos de la psicología de las masas— y la «manipulación» —o, con bastante frecuencia, una combinación de ambas (una combinación que no presenta mayores problemas ya que cada una se transforma fácilmente en la otra)—. Este tipo de explicación es, desde nuestro punto de vista, inútil, ya que aun si aceptáramos el argumento referente a la «manipulación», lo único que se explicaría sería la intención subjetiva del líder, pero seguiríamos sin saber por qué la manipulación es exitosa, es decir, no sabríamos nada acerca del tipo de relación al que se aplica la etiqueta de «manipulación». Por tanto, siguiendo nuestro método, vamos a adoptar un enfoque estructural y a preguntarnos si no existe algo en el vínculo equivalencial que ya preanuncia aspectos clave de la función del liderazgo. Ya sabemos que cuanto más extendido es el lazo equivalencial, más vacío será el significante que unifica la cadena (es decir, el particularismo específico del símbolo o la identidad popular va a estar más subordinado a la función «universal» de significación de la cadena como totalidad). Pero también sabemos algo más: que los símbolos o identidades populares, en tanto son una superficie de inscripción, no *expresan pasivamente* lo que está

inscripto en ella, sino que, de hecho, constituyen lo que expresan a través del proceso mismo de su expresión. En otras palabras: la posición del sujeto popular no expresa simplemente una unidad de demandas constituidas fuera y antes de sí mismo, sino que es el momento decisivo en el establecimiento de esa unidad. Es por eso que dijimos que ese elemento unificador no es un medio neutral o transparente. Si lo fuera, cualquiera que fuese la unidad que tuviera la formación discursiva/hegemónica, ella hubiera precedido al momento de nombrarla (es decir, el nombre sería un asunto de total indiferencia). Pero si —dada la heterogeneidad radical de los vínculos que intervienen en la cadena equivalencial— la única fuente de su articulación coherente es la cadena como tal, y si la cadena solo existe en tanto uno de sus vínculos juega un rol de condensación de todos los otros, en ese caso la unidad de la formación discursiva es transferida desde el orden conceptual (lógica de la diferencia) hacia el orden nominal. Esto, obviamente, ocurre con más frecuencia en aquellas situaciones en las cuales se produce una ruptura o una retirada de la lógica diferencial/institucional. En esos casos, el nombre se convierte en el fundamento de la cosa. Un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos solo mediante un nombre es, sin embargo, necesariamente una *singularidad*. Una sociedad, cuanto menos se mantiene unida por mecanismos diferenciales inmanentes, más depende, para su coherencia, de este momento trascendente, singular. Pero la forma extrema de singularidad es una individualidad. De esta manera casi imperceptible, la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y esta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder. Estamos, hasta cierto punto, en una situación comparable a la del soberano de Hobbes: en principio no hay ninguna razón por la cual un cuerpo colectivo no pueda desempeñar las funciones del Leviatán; pero su misma pluralidad muestra que está reñido con la naturaleza indivisible de la soberanía. Por lo que el único soberano natural, según Hobbes, solo podría ser un individuo. La diferencia entre esa situación y la que estamos discutiendo es que Hobbes está hablando de un gobierno efectivo, mientras que nosotros estamos hablando de la constitución de una totalidad significante, y esta no conduce mecánicamente a aquel. El rol de Nelson Mandela como símbolo de

la nación fue compatible con un amplio pluralismo dentro de su movimiento. Sin embargo, la unificación simbólica del grupo en torno a una individualidad —y aquí estamos de acuerdo con Freud — es inherente a la formación de un pueblo.

La oposición entre el «nombrar» y la «determinación conceptual» se ha introducido sigilosamente, casi subrepticiamente, en nuestro argumento. Es esta oposición la que debemos aclarar ahora, ya que varias cuestiones de gran importancia para nuestro tema dependen de ella.

NOMINACIÓN Y AFECTO

Nos hemos referido al *nombre* como tornándose el fundamento de la cosa. ¿Qué significa exactamente esta afirmación? Vamos a explorar la cuestión desde dos ángulos sucesivos: el primero tiene que ver con las *operaciones significantes* que se requieren para que un nombre desempeñe tal rol; el segundo, con la *fuerza* que, por detrás de esas operaciones, las hace posibles. Este último problema podría ser reformulado en términos que ya nos son familiares: ¿qué significa la «investidura» cuando hablamos de «investidura radical»? Estas cuestiones van a ser enfocadas a partir de dos desarrollos contemporáneos en la teoría lacaniana: la obra de Slavoj Žižek y la de Joan Copjec.

El punto de partida de Žižek es la discusión, en la filosofía analítica contemporánea, en torno al modo como los nombres se relacionan con las cosas[29]. Aquí encontramos un enfoque clásico (descriptivista), representado originariamente por la obra de Bertrand Russell, pero que fue luego adoptado por la mayoría de los filósofos analíticos, según el cual todo nombre tiene un contenido dado por un conjunto de rasgos descriptivos. La palabra «espejo», por ejemplo, tiene un contenido intensional (la capacidad para reflejar imágenes, etcétera), y por lo tanto utilizo esa palabra siempre que hallo un objeto existente que exhiba tal contenido. John Stuart Mill había distinguido entre nombres comunes, que tienen un contenido definible, y nombres propios, que no lo poseen. Esta distinción fue cuestionada por Russell, quien sostuvo que los nombres propios «corrientes» —diferentes de los «lógicos» (las categorías deícticas)— son descripciones abreviadas. Por ejemplo, «George W. Bush» sería una descripción abreviada de «el presidente de los Estados Unidos que invadió Iraq». (Más tarde, los lógicos y filósofos descriptivistas comenzaron a preguntarse si un contenido descriptivo no podría atribuirse incluso a nombres propios lógicos). Dentro de este enfoque surgieron dificultades en relación con la pluralidad de descripciones que pueden atribuirse al mismo objeto. Por ejemplo, Bush podría describirse igualmente como «el hombre

que se volvió abstemio después de haber sido un alcohólico». John Searle sostuvo que toda descripción es solo una dentro de una variedad de opciones alternativas, mientras que para Michael Dummett debería existir una descripción «fundamental» a la cual deberían subordinarse todas las otras. Sin embargo, esta discusión no constituye el foco de nuestro interés. Lo que es importante para nuestro tema es diferenciar el enfoque descriptivista del antidescriptivista, cuyo principal exponente es Saul Kripke[30]. Según Kripke, las palabras no se refieren a las cosas a través de compartir con ellas rasgos descriptivos, sino a través de un «bautismo original» que elimina completamente la descripción. En este sentido, los nombres serían designadores rígidos. Supongamos que Bush nunca hubiera tenido actividad política: el nombre «Bush» aún se le aplicaría incluso en la ausencia de todos los rasgos descriptivos que actualmente asociamos con él y, a la inversa, si surge un nuevo individuo que de hecho posee la totalidad de esos rasgos, afirmaríamos, no obstante, que no es Bush. Lo mismo se aplica a los nombres comunes: el oro —para usar uno de los ejemplos de Kripke— seguiría siendo oro aun si se probara que todas las propiedades que tradicionalmente se le atribuyen son una ilusión. En ese caso diríamos que el oro es diferente de lo que pensábamos que era, no que esa sustancia no es oro. Si traducimos estos argumentos a la terminología saussureana, lo que los descriptivistas están haciendo es establecer una correlación fija entre significante y significado, mientras que el enfoque antidescriptivista supone la emancipación del significante de cualquier dependencia del significado. A esta altura, es evidente que la oposición con la cual cerramos la última sección, aquella entre una «determinación conceptual» y el «nombrar», resurge aquí en términos de la oposición descriptivismo/antidescriptivismo. Y está igualmente claro que las premisas de nuestro argumento se ubican firmemente dentro del campo antidescriptivista.

Sin embargo, no sin un cambio crucial de terreno. Es aquí donde entra en escena Žižek. Aunque coincide totalmente con el enfoque antidescriptivista, plantea, siguiendo su postura lacaniana, un interrogante a Kripke y sus seguidores: suponiendo que el objeto permanece igual bajo todos sus cambios descriptivos, ¿*qué* es lo que permanece exactamente igual, cual es la x que recibe las sucesivas

atribuciones descriptivas? La respuesta de Žižek, siguiendo a Lacan, es la siguiente: X constituye un efecto retroactivo del acto de nombrar. En sus palabras:

> El problema básico del antidescriptivismo es determinar qué constituye la identidad del objeto designado bajo el conjunto siempre cambiante de rasgos descriptivos —qué es lo que hace al objeto idéntico a sí mismo, aun cuando todas sus propiedades hayan cambiado; en otras palabras, cómo concebir el correlato objetivo del «designador rígido» del nombre en tanto denota el mismo objeto en todos los mundos posibles, en todas las situaciones contrafactuales. Lo que se pasa por alto, al menos en la versión estándar del antidescriptivismo, es que el hecho de garantizar la identidad de un objeto en todas las situaciones contrafactuales —*a través de un cambio de todos sus rasgos descriptivos— es* el efecto retroactivo del nombrar: es el nombre mismo, el significante, el que sostiene la identidad del objeto[31].

Ahora bien, debe reconocerse que, cualesquiera que sean los méritos de la solución de Žižek, no sería aceptada dentro de una perspectiva kripkeana, ya que supone la introducción de premisas ontológicas que son incompatibles con ella. Kripke no solo no aceptaría la solución de Žižek, sino que ni siquiera reconocería el problema como válido. La suya no es —como la de Lacan— una teoría de la productividad del nombrar, sino de una designación *pura* en la que el referente —la X de Žižek— es simplemente dado por sentado. Pero si la noción de nombrar como producción retroactiva del objeto no tiene ningún sentido para Kripke, tiene mucho sentido para nosotros, dado que nuestra aproximación a la cuestión de las identidades populares se fundamenta, precisamente, en la dimensión performativa del nombrar. Por lo tanto, abandonemos a Kripke y vayamos al argumento de Žižek.

Según Žižek, el punto nodal (*point de capiton*) cuyo nombre genera la unidad de una formación discursiva —el objeto *a* de Lacan— no tiene ninguna identidad positiva propia: «lo buscamos en vano en la realidad positiva porque no tiene ninguna consistencia positiva, porque es solo una objetivación de un vacío, de una discontinuidad abierta en la realidad por la emergencia del

significante»[32]. No es a través de una abundancia de significados sino, por el contrario, a través de la presencia de un significante puro que se satisface esta función de fijación nodal.

> Si sostenemos que el *point de capiton* constituye un «punto nodal», una especie de nudo de sentidos, esto no implica que es simplemente la palabra más «rica», la palabra en la cual se condensa toda la riqueza de sentido del campo que «fija nodalmente»: el *point de capiton* es más bien la palabra que, *como palabra*, en el nivel del significante mismo, unifica un determinado campo, constituye su identidad: es, para decirlo de alguna manera, la palabra a la cual las «cosas» mismas se refieren para reconocerse a sí mismas en su unidad[33].

Entre los ejemplos que nos da Žižek, hay dos que son altamente reveladores, ya que muestran la inversión que es distintiva de la función de fijación nodal. En el primero, refiriéndose a los avisos publicitarios de Marlboro, todas las alusiones a los Estados Unidos —«una tierra de personas fuertes, honestas, de horizontes ilimitados»— son fijadas nodalmente a través de la inversión de su relación con Marlboro: no es que Marlboro exprese la identidad estadounidense, sino que esta se construye a través del reconocimiento de sí mismo como un país Marlboro. Los mismos mecanismos pueden percibirse en los avisos publicitarios de
Coca-Cola
: «*Coke, this is America*» no puede ser invertido en «*America, this is Coke*», porque es solo en el rol de
Coca-Cola
como significante puro que se cristaliza la identidad estadounidense.

Si observamos la secuencia intelectual que hemos descripto, desde el descriptivismo clásico hasta Lacan, podemos ver un movimiento del pensamiento en una dirección clara: la creciente emancipación del orden del significante. Esta transición también puede ser presentada como la autonomía progresiva de la nominación. Las operaciones que la nominación puede llevar a cabo están, para el descriptivismo, estrictamente limitadas por la camisa de fuerza dentro de la cual tienen lugar: los rasgos descriptivos que habitan en cualquier nombre, reducen el orden del significante al

medio transparente a través del cual una superposición puramente conceptual entre el nombre y la cosa (en tanto el concepto es su naturaleza común) se expresa a sí misma. Con el antidescriptivismo tenemos el comienzo de una autonomización del significante (del nombre). Esta separación de caminos entre nominación y descripción, sin embargo, no conduce a un incremento en la complejidad de las operaciones que la «nominación» puede llevar a cabo, ya que, aunque la designación ya no es ancillar respecto de la descripción, la identidad de lo que es designado estará asegurada antes y con entera independencia del proceso de su nominación. Es solo a partir del enfoque lacaniano que nos enfrentamos a una verdadera innovación: la identidad y unidad del objeto son resultado de la propia operación de nominación. Sin embargo, esto solo es posible si la nominación no está subordinada ni a una descripción ni a una designación precedente. Con el fin de desempeñar este rol, el significante debe volverse no solo contingente, sino también vacío.

Con estas observaciones debería haber quedado totalmente claro por qué el nombre se convierte en el fundamento de la cosa. Ahora podemos volver a la cuestión de las identidades populares y vincularla con algunas de las conclusiones teóricas que se siguen de nuestro análisis previo. Hay cuatro puntos que debemos destacar aquí. El primero tiene que ver con la relación entre el *point de capiton* lacaniano (el punto nodal) y los otros elementos de una configuración discursiva. Está claro que sin puntos nodales, no existiría configuración alguna. Sin Marlboro, lo estadounidense —en el ejemplo de Žižek— sería un conjunto de temas difusos que no se articularían en una totalidad significativa. Esto es exactamente lo que hemos visto en el caso de las identidades populares: sin el punto nodal de una identificación equivalencial, las equivalencias democráticas quedarían en lo meramente virtual. En segundo lugar, está la cuestión de la relación entre la universalidad y el particularismo que determina la identidad del punto nodal. A esto debemos agregar otra cuestión relacionada: si la función de fijación nodal está asociada a la universalidad, esta universalidad ¿expresa plenitud o vacuidad? Žižek se inclina a optar por la segunda alternativa. Afirma: «La realidad histórica está, por supuesto, siempre simbolizada; el modo como la experimentamos está

siempre mediado por diferentes modos de simbolización; todo lo que agrega Lacan a este saber fenomenológico general es el hecho de que la unidad de una determinada "experiencia de sentido", siendo esta el horizonte de un campo ideológico de sentido, debería ser cierto "significante" sin "significado", "puro", sin sentido»[34]. Mi respuesta a esta cuestión es diferente. La noción de un «significante sin significado» es, para comenzar, inadecuada: solo podría significar «ruido», y como tal, estaría fuera del sistema de significación. Sin embargo, cuando hablamos de «significantes vacíos» queremos decir algo enteramente diferente: que existe un punto, dentro del sistema de significación, que es constitutivamente irrepresentable; que, en ese sentido, permanece vacío, pero es un vacío que puede ser significado porque es un vacío *dentro de* la significación. (Es como en el caso del análisis que hace Paul de Man del *cero* de Pascal[35]: el «cero» es la ausencia de número, pero al otorgar un nombre a esa ausencia estoy transformando el «cero» en un «uno»). Además, nuestro análisis previo de las identidades populares como significantes vacíos nos permite mostrar que la alternativa exclusiva plenitud/vacuidad es espuria: como hemos visto, la identidad popular expresa/constituye —a través de la equivalencia de una pluralidad de demandas insatisfechas— la plenitud de la comunidad que es negada y, como tal, permanece inalcanzable; una plenitud vacía, si se quiere. Si no estuviéramos tratando con el significante de la vacuidad como localización particular, sino con uno no ligado a *ningún* significado pero que estuviera, sin embargo, dentro de la significación, eso solo podría significar que es el nombre de una totalidad *completamente lograda* que, como tal, no tendría fallas estructurales.

Por lo tanto, ¿qué forma toma la representación del «vacío»? Hemos sostenido que la totalización del campo popular —la cristalización discursiva del momento de plenitud/vacío— solo puede tener lugar si un contenido parcial adopta la representación de una universalidad que es inconmensurable con él. Esto es central. Incluso en los ejemplos que da Žižek podemos ver esta articulación entre el contenido particular y la función universal: Marlboro y
Coca-Cola
pueden funcionar como puntos de fijación nodal dentro de las

imágenes de la publicidad y, así, ser los significantes de una cierta totalización, pero aún son las entidades *particulares*, Marlboro y Coca-Cola
, las que desempeñan este rol. Es porque no pueden ser reducidas a su mera identidad particularista, ni eliminar totalmente a esta última apelando a su rol de fijación nodal (si esa eliminación total fuera posible tendríamos, sí, un significante sin significado), que algo como una operación hegemónica pasa a ser posible[36]. Esto nos conduce al tercer punto que queríamos subrayar. Esta articulación entre universalidad y particularidad que es constitutivamente inherente a la construcción de un «pueblo», no es algo que solo tiene lugar en el nivel de las palabras y las imágenes: también se sedimenta en prácticas e instituciones. Como mencionamos antes, nuestra noción de «discurso» —cercana a los «juegos del lenguaje» de Wittgenstein— implica la articulación de las palabras y las acciones, de manera que la función de fijación nodal nunca es una mera operación verbal, sino que está inserta en prácticas materiales que pueden adquirir fijeza institucional. Esto es lo mismo que afirmar que cualquier desplazamiento hegemónico debería ser concebido como un cambio en la configuración del Estado, siempre que este no sea concebido, en un sentido jurídico restringido, como la esfera pública, sino en un sentido amplio gramsciano, como el momento ético-político de la comunidad. Cualquier Estado va a mostrar esa combinación de particularismo y universalidad que es inherente a la operación hegemónica. Esto muestra claramente cómo las concepciones tanto hegeliana como marxista del Estado intentan romper esta articulación necesaria entre lo universal y lo particular. Para Hegel, la esfera del Estado es la forma más elevada de universalidad que se puede alcanzar en el terreno de la ética social: la burocracia es la clase universal, mientras que la sociedad civil —el sistema de necesidades— constituye la esfera de la particularidad pura. Para Marx, la situación es inversa: el Estado constituye el instrumento de la clase dominante, y una «clase universal» solo puede surgir de una sociedad civil reconciliada consigo misma, en la cual el Estado (la instancia política) debe necesariamente extinguirse. En ambos casos, la particularidad y la universalidad se excluyen mutuamente. Solo en Gramsci la articulación de ambas instancias se vuelve

posible: existe para él una particularidad —una *plebs*— que reivindica el constituir hegemónicamente un *populus*, mientras que el *populus* (la universalidad abstracta) solo puede existir encarnado en una *plebs*. Al llegar a este punto nos acercamos al «pueblo» del populismo.

Hay un cuarto y último punto que debemos considerar, que tiene que ver con particularidad/universalidad/nominación en relación con la constitución de las identidades populares. Regresemos por un momento a nuestro argumento sobre la *singularidad*. La singularidad, en nuestro enfoque, está estrictamente vinculada con la cuestión de la heterogeneidad. En el próximo capítulo vamos a tratar las principales dimensiones y efectos de la lógica de la heterogeneidad, pero podemos anticipar aquí algunos de ellos en tanto son requeridos para aclarar la centralidad de la nominación en el populismo. La homogeneidad social es lo que constituye el marco simbólico de la sociedad —lo que hemos denominado la lógica de la diferencia. Podemos movernos de una institución a otra, de una categoría social a otra, no porque existe una conexión *lógica* entre ellas —aunque varias racionalizaciones podrían luego intentar reconstruir las interconexiones institucionales en términos de vínculos lógicos— sino porque todas las diferenciaciones se requieren y refieren unas a otras dentro de un conjunto sistemático. El lenguaje como sistema de diferencias es la expresión arquetípica de esta interconexión simbólica. Una primera forma de heterogeneidad surge cuando, como hemos visto, una demanda social particular no puede ser satisfecha dentro de ese sistema: la demanda *excede* lo que es diferencialmente representable dentro de él. Lo heterogéneo es aquello que carece de ubicación diferencial dentro del orden simbólico (es equivalente al real lacaniano). Pero existe otro tipo de heterogeneidad que es igualmente importante: la derivada de las relaciones mutuas entre demandas insatisfechas. Ya no están unidas/separadas entre sí mediante el sistema simbólico, porque es precisamente la dislocación de ese sistema lo que las ha generado en primer lugar. Pero tampoco tienden a unirse espontáneamente entre sí porque, en lo que a su especificidad se refiere, pueden ser de naturaleza totalmente heterogénea. Lo que les otorga un vínculo equivalencial inicial y débil es tan solo el hecho de que todas ellas reflejan un

fracaso parcial del sistema institucional. Ya hemos tratado este asunto *in extenso* y no vamos a volver sobre él. *Sin embargo, lo que podemos agregar ahora es que la unidad del conjunto equivalencial, de la voluntad colectiva irreductiblemente nueva en la cual cristalizan las equivalencias particulares, depende enteramente de la productividad social del nombre*. Esa productividad deriva, exclusivamente, de la operación del nombre como *significante puro*, es decir, no expresando ninguna unidad conceptual que la precede (como sería el caso si hubiéramos adoptado una perspectiva descriptivista). Aquí podemos seguir estrictamente la visión lacaniana como fue presentada por Žižek: la unidad del objeto es un efecto retroactivo del hecho de nombrarlo. De esto se derivan dos consecuencias: la primera, que el nombre, una vez que se ha convertido en significante de lo que es heterogéneo y excesivo en una sociedad particular, va a ejercer una atracción irresistible sobre *cualquier* demanda vivida como insatisfecha y, como tal, como excesiva y heterogénea con respecto al marco simbólico existente; la segunda, que como el nombre —para desempeñar ese rol constitutivo— debe ser un significante vacío, es finalmente incapaz de determinar qué tipo de demandas entran en la cadena equivalencial. En otras palabras: si los nombres del pueblo constituyen su propio objeto —es decir, dan unidad a un conjunto heterogéneo—, el movimiento inverso también opera: nunca pueden controlar completamente cuáles son las demandas que encarnan y representan. Las identidades populares son siempre los sitios de tensión entre estos dos movimientos opuestos y del precario equilibrio que logran establecer entre ellos. El resultado de esto es una ambigüedad ideológica necesaria, cuyas consecuencias políticas resultarán claras a medida que progrese nuestro argumento.

En este punto podemos volver al argumento referido a la retórica que hemos abordado un par de veces en este texto. Está estrechamente relacionado con la cuestión de lo «singular» y lo «heterogéneo» que acabamos de discutir, ya que una reagregación o un desplazamiento retórico tiene precisamente la función de emancipar un nombre de sus referencias conceptuales unívocas. Permítanme introducir en la discusión un ejemplo que ya he discutido en otra parte. Imaginemos un determinado barrio donde hay violencia racial y las únicas fuerzas locales capaces de

organizar una contraofensiva antirracista son los sindicatos. Ahora bien, en un sentido estrictamente literal, la función de los sindicatos no es luchar contra el racismo, sino negociar los salarios y otras cuestiones similares. Sin embargo, si la campaña antirracista es emprendida por los sindicatos, es porque existe una relación de *contigüidad* entre las dos cuestiones en el mismo barrio. Una relación de desplazamiento entre términos, problemas, actores, etc. es lo que se denomina, en retórica, una metonimia. Supongamos ahora que esta conexión entre luchas antirracistas y sindicales continúa por un cierto período de tiempo: en ese caso, la gente va a comenzar a sentir que existe un vínculo natural entre los dos tipos de lucha. Así, la relación de *contigüidad* va a comenzar a convertirse en una de *analogía*; la *metonimia*, en una *metáfora*. Este desplazamiento retórico implica tres cambios principales. Primero, a pesar del particularismo diferencial de los dos tipos iniciales de luchas y demandas, se está creando entre ellas cierta homogeneidad equivalencial. Segundo, la naturaleza de los sindicatos se modifica en este proceso: dejan de ser la pura expresión de intereses sectoriales precisos y se vuelven en mayor medida —si se desarrolla una variedad de articulaciones equivalenciales— el punto nodal en la constitución de un «pueblo» (utilizando la distinción gramsciana: pasan de ser una clase «corporativa» a ser una «hegemónica»). Tercero, la palabra «sindicato» se convierte en el nombre de una *singularidad*, en el sentido en que la hemos definido antes: ya no designa el nombre de una universalidad *abstracta*, cuya «esencia» se repetiría, bajo variaciones accidentales, en todos los contextos históricos, y se convierte en el nombre de un agente social concreto, cuya única esencia es la articulación específica de elementos heterogéneos que, mediante ese nombre, cristaliza en una voluntad colectiva unificada. Otro modo de decir lo mismo es que no existe ningún elemento social cuyo sentido no esté sobredeterminado. Como resultado, ese sentido no puede ser entendido conceptualmente, si por «conceptual» entendemos un significado que eliminaría totalmente la opacidad del proceso de significación. Esto nos muestra nuevamente que los mecanismos retóricos, como hemos afirmado desde el comienzo, constituyen la anatomía del mundo social.

***

Debemos ahora agregar a nuestro análisis una dimensión final que es crucial. Todo nuestro enfoque sobre el populismo, como hemos visto, gira en torno a las siguientes tesis: (1) el surgimiento del pueblo requiere el pasaje —vía equivalencias— de demandas aisladas, heterogéneas, a una demanda «global» que implica la formación de fronteras políticas y la construcción discursiva del poder como fuerza antagónica; (2) sin embargo, como este pasaje no se sigue de un mero análisis de las demandas heterogéneas como tales —no hay una transición lógica, dialéctica o semiótica de un nivel al otro— debe intervenir algo cualitativamente nuevo. Es por eso que el hecho de «nombrar», la «nominación», puede tener el efecto retroactivo que hemos descripto. Este momento cualitativamente diferenciado es lo que hemos denominado «investidura radical». Sin embargo, lo que implica esta noción de investidura es algo que aún no hemos explorado. Las diferentes operaciones de significación a las que nos hemos referido hasta ahora pueden explicar las *formas* que adopta la investidura, pero no la fuerza en que la investidura consiste. No obstante, está claro que si una entidad se convierte en el objeto de una investidura —como estar enamorado u odiar—, la investidura pertenece necesariamente al orden del *afecto*. Es esta dimensión afectiva la que vamos a introducir ahora.

Sin embargo, es necesaria una advertencia previa. Sería erróneo pensar que, al agregar el afecto a lo que hemos dicho hasta ahora acerca de la significación, estamos uniendo dos tipos diferentes de fenómenos que, al menos analíticamente, serían separables. La relación entre significación y afecto es, de hecho, mucho más íntima que eso. Como ya hemos visto, el polo paradigmático del lenguaje (el polo asociativo de Saussure) constituye una parte integral del funcionamiento del lenguaje —es decir, no habría ninguna significación sin sustituciones paradigmáticas—. Pero las relaciones paradigmáticas consisten, como hemos visto, en sustituciones que operan tanto en el nivel del significante como en el del significado, y estas asociaciones están dominadas por el inconsciente. No hay ninguna posibilidad de un lenguaje en el cual las relaciones de *valor* se establecieran solamente entre unidades *formalmente* especificables. Así, se requiere el afecto si la significación va a ser posible. Pero llegamos a la misma conclusión si consideramos el

asunto desde el lado del afecto. El afecto no es algo que exista por sí solo, independientemente del lenguaje, sino que solo se constituye a través de la catexia diferencial de una cadena de significación. Esto es exactamente lo que significa «investidura». La conclusión es clara: los complejos que denominamos «formaciones discursivas o hegemónicas», que articulan las lógicas de la diferencia y de la equivalencia, serían ininteligibles sin el componente afectivo. (Esta es una prueba más —si es que aún se necesita alguna— de la inanidad de desestimar los aspectos emocionales del populismo en nombre de una racionalidad incontaminable).

De esta manera podemos concluir que cualquier totalidad social es resultado de una articulación indisociable entre la dimensión de significación y la dimensión afectiva. Pero al discutir la constitución de las identidades populares estamos tratando con un tipo muy particular de totalidad: no una que está solo compuesta de partes, sino una en la cual una parte funciona como el todo (en nuestro ejemplo: una *plebs* reivindicando ser idéntica al *populus*). Llegamos exactamente a lo mismo si abordamos el asunto desde el ángulo hegemónico: como sabemos, una relación hegemónica es aquella en la cual una determinada particularidad significa una universalidad inalcanzable. Sin embargo, ¿cuál es la posibilidad ontológica de tal relación? Para abordar esta cuestión voy a hacer referencia a dos análisis altamente esclarecedores que hallamos en la obra reciente de Joan Copjec. Pertenecen al campo psicoanalítico, pero sus consecuencias para nuestro análisis político son claras y de amplio alcance[37].

El primer trabajo de Copjec, «The tomb of perseverance: on *Antigone*», se refiere, en aquellos párrafos que son relevantes para nuestra temática, a la pulsión de muerte en Freud. Como ella afirma, para Freud la muerte es el objetivo de toda pulsión. ¿Qué significa esto? Esencialmente que toda pulsión «apunta al pasado, a un tiempo anterior a que el sujeto se hallara donde está ahora, inserto en el tiempo y dirigiéndose hacia la muerte»[38]. Este estado anterior de inanimación o inercia, que constituye una ilusión retrospectiva (Copjec se refiere aquí al mito del *Timeo*, en el que Tierra, como un globo que comprende todo, no necesita órganos de ningún tipo, no tiene afuera), es interpretado por el psicoanálisis en términos de la díada primordial madre/hijo, que «supuestamente

contenía todas las cosas y toda la felicidad y a la cual el sujeto se esfuerza por regresar a lo largo de su vida». (Podemos reconocer fácilmente en esta descripción algo ya presente en nuestro análisis político: la idea de una plenitud que las demandas insatisfechas reproducen constantemente como presencia de una ausencia). Si esta plenitud es una plenitud mítica, su búsqueda real solo puede conducir a la destrucción, excepto por dos hechos que destaca Copjec:

> (1) no hay una pulsión única, completa, sino solo pulsiones parciales y, por lo tanto, *ninguna voluntad de destrucción alcanzable*; y (2) la segunda paradoja de la pulsión, según la cual la pulsión inhibe, como parte de su actividad, la realización de su objetivo. Por lo tanto, algún obstáculo inherente —el objeto de la pulsión— simultáneamente *frena* la pulsión y la *deshace*, la restringe, impidiéndole así alcanzar su objetivo, y la divide en pulsiones parciales[39].

Por lo tanto, las pulsiones se satisfacen a sí mismas con esos objetos parciales que Lacan denomina *objetos a*.

Es importante ver cómo el argumento de Copjec se construye operando a partir de los textos de Lacan y Freud. Para comenzar, tenemos la noción de Freud de la *Nebenmensch* (la madre primordial) y la separación inicial entre *das Ding* (la Cosa), la plenitud inalcanzable, y aquello que es representable. Hay algo de la madre primordial que no puede traducirse en la representación, y así se abre una brecha dentro del orden del significante. Sin embargo, si el asunto quedara allí, estaríamos en el terreno de una oposición kantiana entre el noumeno y su representación fenoménica, entre el ser y el pensar. En este punto, Lacan radicaliza el pensamiento de Freud: la Cosa perdida no es una *imposibilidad del pensamiento*, sino un *vacío del Ser*: «no es que la madre escape a la representación o al pensamiento, sino que el goce que me unía a ella se ha perdido, y esta pérdida agota la totalidad de mi ser»[40]. Sin embargo, si este goce no se pierde es porque quedan rastros de él en los objetos parciales. La naturaleza de estos rastros debe ser explorada cuidadosamente porque ya no siguen el esquema de representación noumeno/fenoménica. El objeto parcial se convierte él mismo en una totalidad, se convierte en el principio estructurante

de toda la escena:

> El desarrollo del concepto de *Vorstellungsrepräsentanz* parece entonces cortar el componente Ding del complejo *Nebenmensch* en dos partes, en *das Ding* y *Vorstellungsrepräsentanz*, aunque *das Ding* ya no es concebible como un objeto noumenal y es retenido solo por la descripción del *Vorstellungsrepräsentanz* como *parcial*. Por la teoría resulta claro que cuando este objeto parcial entra en escena, bloquea el camino hacia la antigua concepción de *das Ding*, que ahora es solo una ilusión retrospectiva […]. El delegado traicionero y el objeto parcial actúan no como evidencia de un cuerpo o una Cosa que existirían en otra parte, sino como evidencia del hecho de que el cuerpo y la satisfacción han perdido el apoyo del cuerpo orgánico y de la cosa noumenal[41].

Copjec es muy cuidadosa en destacar que esta mutación constituye una ruptura con la noción de que el objeto parcial del goce actuaría como representante de la Cosa inaccesible. Citando la definición de Lacan de la sublimación como «la elevación de un objeto ordinario a la dignidad de la Cosa», ella la interpreta en el sentido de que la «elevación no parece implicar [la] función de representación, sino que implica —a la inversa de la comprensión común de la sublimación— la sustitución de un objeto ordinario por la Cosa»[42].

En un segundo trabajo, «Narcisism, approached obliquely», Copjec agrega la importante observación de que el objeto parcial no es *una parte de un todo*, sino *una parte que es el todo*. Aquí cita a Béla Balász y a Deleuze, para quienes el *close up* no implica simplemente centrarse en un detalle dentro de una totalidad, sino que es más bien como si a través de ese detalle la escena completa se redimensionara.

> Deleuze reivindica que el *close up* no es una mirada más detenida en una parte de la escena, es decir, no revela un objeto que puede ser incluido como un elemento de esa escena, un *detalle* arrancado del todo y luego ampliado con el fin de atraer nuestra atención. El *close up,* más bien revela la *totalidad* de la escena misma o, como dice Deleuze, su total «expresado» […]. El objeto parcial de la pulsión, voy a

> sostener, ejemplifica la misma lógica; no forma parte del organismo, sino que implica un cambio absoluto[43].

De esta manera, el objeto parcial deja de ser una parcialidad que evoca una totalidad y se convierte —utilizando nuestra terminología anterior— en el nombre de esa totalidad. Lacan rompe con la noción de una díada madre/hijo al agregar un tercer componente, separado de la madre, que es el pecho —hablando con propiedad, el objeto de la pulsión—.

> Este término, «objeto de falta», no puede entenderse fuera del mito *timaeano/lamelliano* del cual se deriva. El objeto parcial u objeto de la falta es el que surge a partir de la falta, del vacío, originado por la pérdida del *Plenum* o *das Ding* original. En lugar de la satisfacción mítica derivada de ser uno con la Cosa maternal, el sujeto experimenta ahora una satisfacción en este objeto parcial […] La elevación del objeto externo de la pulsión —sigamos con el ejemplo de la leche— al estatus de pecho (esto es, al estatus de un objeto capaz de satisfacer algo más que la boca o el estómago) no depende de su valor cultural o social con relación a otros objetos. Su «valor de pecho» excedente, digamos, depende solamente de la elección que de él haga la pulsión como un objeto de satisfacción[44]".

Podríamos preguntarnos qué tiene que ver todo esto con las identidades populares. La respuesta es muy simple: todo. Copjec es perfectamente consciente de que las categorías psicoanalíticas no son regionales, sino que pertenecen al campo de lo que podría denominarse una ontología general. Ella afirma, por ejemplo, que la teoría de las pulsiones en Freud ocupa el terreno de las cuestiones de la ontología clásica. Es cierto que su argumento —como ocurre con frecuencia en el psicoanálisis— tiene un carácter predominantemente genético, pero puede ser replanteado fácilmente en términos estructurales. La totalidad mítica, la díada madre/hijo, corresponde a la plenitud no alcanzada, evocada —como su opuesto— por las dislocaciones ocasionadas por las demandas insatisfechas. La aspiración a esa plenitud o totalidad, sin embargo, no desaparece simplemente, sino que es transferida a

objetos parciales que son los objetos de las pulsiones. En términos políticos, esto es exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica: una cierta particularidad que asume el rol de una universalidad imposible. Es porque el carácter parcial de estos objetos no es resultado de una narrativa particular, sino que es inherente a la propia estructura de la significación, que el objeto *a* de Lacan constituye el elemento clave de una ontología social. El todo siempre va a ser encarnado por una parte. En términos de nuestro análisis: no existe ninguna universalidad que no sea una universalidad hegemónica. Sin embargo, hay algo más: como en los ejemplos del *close up* y del «valor de pecho» de la leche discutidos por Copjec, no hay nada en la materialidad de las partes particulares que predetermine a una u otra a funcionar como totalidad. No obstante, una vez que una parte ha asumido tal función, es su misma materialidad como parte la que se vuelve una fuente de goce. Gramsci formuló su argumento político en términos similares: cuál fuerza social se va a convertir en la representación hegemónica de la sociedad como un todo es el resultado de una lucha contingente; pero una vez que una fuerza social particular pasa a ser hegemónica, permanecerá como tal por todo un período histórico. El objeto de la investidura puede ser contingente, pero ciertamente no es indiferente, no puede ser cambiado a voluntad. Con esto logramos una explicación completa de lo que significa investidura radical: el hacer de un objeto la encarnación de una plenitud mítica. El afecto (es decir, el goce) constituye la esencia misma de la investidura, mientras que su carácter contingente da cuenta del componente «radical» de la fórmula.

Insistamos una vez más en este punto. No estamos tratando con homologías casuales o externas, sino con un mismo descubrimiento, que tiene lugar desde dos ángulos diferentes —el psicoanálisis y la política—, de algo que tiene que ver con la estructura misma de la objetividad. La principal consecuencia ontológica del descubrimiento freudiano del inconsciente es que la categoría de representación no reproduce simplemente, en un nivel secundario, una plenitud que la precede, que podría ser aprehendida de un modo directo, sino que, por el contrario, la representación es el nivel absolutamente primario de constitución de la objetividad. Este es el motivo por el cual no hay ningún sentido que no esté

sobredeterminado desde su mismo comienzo. Si la plenitud de la madre primordial es un objeto puramente mítico, no hay ningún goce alcanzable excepto a través de la investidura radical en un objeto *a*. Así, el objeto *a* se convierte en la categoría ontológica principal. Pero podemos llegar al *mismo* descubrimiento (no uno meramente *análogo*) si partimos del ángulo de la teoría política. No existe ninguna plenitud social alcanzable excepto a través de la hegemonía; y la hegemonía no es otra cosa que la investidura, en un objeto parcial, de una plenitud que siempre nos va a evadir porque es puramente mítica (en nuestras palabras: es simplemente el reverso positivo de una situación experimentada como «ser deficiente»). La lógica del objeto *a* y la lógica hegemónica no son solo similares: son simplemente idénticas. Es por esto que, dentro de la tradición marxista, el momento gramsciano representa una ruptura epistemológica tan crucial: mientras que el marxismo tradicionalmente había soñado con el acceso a una totalidad sistemáticamente cerrada (la determinación en última instancia por la economía, etcétera), el enfoque hegemónico rompe decisivamente con esa lógica social esencialista. El único horizonte totalizador posible está dado por una parcialidad (la fuerza hegemónica) que asume la representación de una totalidad mítica. En términos lacanianos: un objeto es elevado a la dignidad de la Cosa. En ese sentido, el objeto de la investidura hegemónica no constituye un segundón respecto de la cosa *real*, que sería una sociedad totalmente reconciliada (la cual, como totalidad sistémica, no requeriría ni investidura ni hegemonía): es simplemente el nombre que recibe la plenitud dentro de un determinado horizonte histórico, que como objeto parcial de una investidura hegemónica no es un *ersatz*, sino el punto de partida de adhesiones profundas. El argumento de Copjec sobre la pulsión como capaz de lograr satisfacción es altamente relevante en este punto porque, en un registro diferente, afirma lo mismo que intenta desarrollar mi argumento político.

Todo esto tiene una clara implicancia para el tema principal de este libro, porque —como debería estar claro a esta altura de nuestro argumento— no hay populismo posible sin una investidura efectiva en un objeto parcial. Si la sociedad lograra alcanzar un orden institucional de tal naturaleza que todas las demandas

pudieran satisfacerse dentro de sus propios mecanismos inmanentes, no habría populismo, pero, por razones obvias, tampoco habría política. La necesidad de constituir un «pueblo» (una *plebs* que reivindica ser un *populus*) solo surge cuando esa plenitud no es alcanzada y objetos parciales dentro de la sociedad (objetivos, figuras, símbolos) son investidos de tal manera que se convierten en los nombres de su ausencia. Pienso que queda claro a partir de nuestra discusión por qué la dimensión afectiva es decisiva en este proceso.

POPULISMO

Ya hemos ahora introducido todas las variables teóricas necesarias para intentar una primera conceptualización del populismo. Para esto deberían tomarse en cuenta tres aspectos.

1. Primero, a esta altura debería estar claro que por «populismo» no entendemos un *tipo* de movimiento —identificable con una base social especial o con una determinada orientación ideológica—, sino una *lógica política*. Todos los intentos por encontrar lo que es específico en el populismo en hechos como la pertenencia al campesinado o a los pequeños propietarios, o la resistencia a la modernización económica, o la manipulación por elites marginadas, son, como hemos visto, esencialmente erróneos: siempre van a ser superados por una avalancha de excepciones. Sin embargo, ¿qué entendemos por «lógica política»? Como hemos afirmado en otra parte[45], entendemos las lógicas sociales como involucrando un sistema enrarecido de enunciaciones, es decir, un sistema de reglas que trazan un horizonte dentro del cual algunos objetos son representables mientras que otros están excluidos. Así, podemos hablar de la lógica del parentesco, del mercado, incluso del ajedrez (para utilizar el ejemplo de Wittgenstein). No obstante, la lógica política tiene algo específico que es importante destacar. Mientras que las lógicas sociales se fundan en el seguimiento de reglas, las lógicas políticas están relacionadas con la institución de lo social. Sin embargo, tal institución, como ya sabemos, no constituye un *fiat* arbitrario, sino que surge de las demandas sociales y es, en tal sentido, inherente a cualquier proceso de cambio social. Este cambio tiene lugar mediante la articulación variable de la equivalencia y la diferencia, y el momento equivalencial presupone la constitución de un sujeto político global que reúne una pluralidad de demandas sociales. Esto, a su vez, implica, como hemos visto, la construcción de fronteras internas y la identificación de un «otro» institucionalizado. Siempre que tenemos esta combinación de momentos estructurales, cualesquiera que sean los contenidos ideológicos o sociales del movimiento político en

cuestión, tenemos populismo de una clase u otra.

2. Existen otros dos aspectos de nuestra discusión previa que debemos introducir en nuestra caracterización conceptual del populismo: aquellos que tienen que ver con el nombrar y el afecto. Nombrar, en primer lugar. Si la construcción del pueblo es una construcción *radical* —es decir, una construcción que constituye agentes sociales como tales y que no expresa una unidad del grupo previamente dada—, la heterogeneidad de las demandas a las que la identidad popular otorga una precaria unidad debe ser irreductible. Esto no significa necesariamente que no sean análogas o al menos comparables en algún nivel; pero *sí* significa que no pueden inscribirse en un sistema estructural de diferencias que les otorgaría un fundamento infraestructural. Este punto es crucial: la heterogeneidad no significa diferencialidad. No puede existir un sistema de unidad *a priori* precisamente porque las demandas insatisfechas son la expresión de una dislocación sistémica. Esto implica dos consecuencias que ya hemos analizado: (a) el momento de unidad de los sujetos populares se da en el nivel nominal y no en el nivel conceptual —es decir, los sujetos populares siempre son singularidades—; (b) precisamente porque ese nombre no está conceptualmente (sectorialmente) fundamentado, los límites entre las demandas que va a abarcar y aquellas que va a excluir se van a desdibujar y van a dar lugar a un cuestionamiento permanente. A partir de esto podemos deducir que el lenguaje de un discurso populista —ya sea de izquierda o de derecha— siempre va a ser impreciso y fluctuante: no por alguna falla cognitiva, sino porque intenta operar performativamente dentro de una realidad social que es en gran medida heterogénea y fluctuante. Considero este momento de vaguedad e imprecisión —que, debería estar claro, no tiene para mí ninguna connotación peyorativa— como un componente esencial de cualquier operación populista.

Vayamos ahora al afecto. La discusión previa supone implícitamente que no existe afecto sin un desnivel constitutivo. Si tuviéramos, en términos de Lacan, lo real anterior a lo simbólico, tendríamos una plenitud continua sin diferenciaciones internas. Pero la presencia de lo real *dentro de* lo simbólico implica desnivel: los objetos *a* presuponen catexias diferenciadas, y es a estas catexias a las que denominamos afecto. Freud cita a George Bernard Shaw

cuando afirma que estar enamorado es exagerar considerablemente la diferencia entre una mujer y otra. La armonía pura sería incompatible con el afecto. Como afirmó Ortega y Gasset, la historia sería destruida a fuerza de justicia. El afecto, en ese sentido, significa una discontinuidad radical entre un objeto y el que le sigue, y esta discontinuidad solo puede ser concebida en términos de una catexia diferencial. Es necesario prestar atención a todos los momentos de esta secuencia estructural para enfocar correctamente la cuestión de las identidades populares. En primer lugar tenemos el momento de la plenitud mítica que buscamos en vano: la restauración de la unidad madre/hijo o, en términos políticos, la sociedad completamente reconciliada. Luego tenemos la parcialización de las pulsiones: la pluralidad de objetos *a* que, en algún punto, encarnan la plenitud en última instancia inalcanzable. Es aquí donde debemos ser cuidadosos en nuestro análisis, ya que encarnar algo puede significar varias cosas diferentes. En este punto, el análisis de Copjec se vuelve relevante. Ella rechaza correctamente una noción puramente externa de representación por la cual algo que no puede mostrarse a sí mismo como tal sería sustituido por una sucesión de *ersatz* indiferenciados. En ese caso: ¿qué sería una relación más íntima entre aquello que está siendo encarnado y el acto mismo de encarnarlo? Todo nuestro análisis previo nos permite dar una respuesta apropiada a esta pregunta. Encarnar algo solo puede significar dar un *nombre* a lo que está siendo encarnado; pero como lo que está siendo encarnado es una plenitud imposible, algo que carece de una consistencia independiente propia, la entidad «encarnadora» se convierte en el objeto pleno de investidura catéctica. El objeto encarnante constituye, así, el horizonte último de aquello que es alcanzable, no porque exista un «más allá» inalcanzable, sino porque ese «más allá», al no tener entidad propia, solo puede estar presente como el exceso fantasmático de un objeto a través del cual la satisfacción puede alcanzarse; este exceso, en palabras de Copjec, sería el «valor de pecho» de la leche. En términos psicoanalíticos: mientras el deseo no encuentra satisfacción y vive solo mediante su reproducción a través de una sucesión de objetos, la pulsión puede hallar satisfacción, pero esto solo se logra mediante la «sublimación» del objeto, elevándolo a la dignidad de la Cosa.

Vamos a traducir esto al lenguaje político: una determinada demanda, que tal vez al comienzo era solo una más entre muchas, adquiere en cierto momento una centralidad inesperada y se vuelve el nombre de algo que la excede, de algo que no puede controlar por sí misma y que no obstante se convierte en un «destino» al que no puede escapar. Cuando una demanda democrática ha atravesado esta senda, se convierte en una demanda «popular». Pero es inalcanzable en términos de su propia particularidad inicial, material. Debe convertirse en un punto nodal de sublimación; debe adquirir un «valor de pecho». Es solo entonces que el «nombre» se separa del «concepto», el significado del significante. Sin esta separación no habría populismo.

3. Finalmente, existe un tercer aspecto que debemos considerar. Aunque vamos a tratar todas sus implicancias en el próximo capítulo, debemos analizar aquí algunas que no pueden ignorarse, aun en una aproximación preliminar al populismo. Antes hemos afirmado que las lógicas de la diferencia y de la equivalencia, aunque antagónicas entre sí en última instancia, se requieren unas a otras. Estas lógicas ocupan el espacio de una tensión permanente entre dimensiones mutuamente relacionadas. Ya vimos la razón: una cadena equivalencial puede debilitar el particularismo de sus eslabones, pero no puede deshacerse de él completamente. Es porque una demanda *particular* está insatisfecha que se establece una solidaridad con otras demandas insatisfechas, de manera que sin la presencia activa del particularismo del eslabón no podría haber cadena equivalencial.

Ya nos hemos referido a este aspecto como la diferencia y la equivalencia reflejándose ambas entre sí. Este reflejo es constitutivo, pero también lo es la tensión entre sus dos polos. La tensión y el reflejo pueden combinarse de modo contingente en un equilibrio inestable, pero ninguno de ellos es totalmente capaz de eliminar al otro. Pensemos en un ejemplo de lo que aparentemente sería una equivalencia en estado puro: una revuelta campesina milenarista. Tenderíamos a pensar que aquí no existe contaminación alguna ente diferencia y equivalencia, ningún reflejo mutuo: por un lado, el enemigo es un enemigo total, la relación con él apunta a su destrucción indiscriminada; por otro lado, como el sentido de la confrontación está dado por la defensa contra la

amenaza de algo que la comunidad *ya era*, pareciera que todo particularismo comunitario precedería a la confrontación equivalencial y no dependería de esta última para su constitución. Como el enfrentamiento entre los dos mundos es intransigente, parecería que cualquiera que fuera la realidad sustancial que cada una de ellas tiene, precedería al enfrentamiento y no sería resultado de este. En otras palabras, el espacio comunitario sería organizado exclusivamente por una lógica de la diferencia y el momento equivalencial se volvería completamente externo —es decir, diferencia y equivalencia dejarían de reflejarse entre sí—; lo que constituía una tensión entre dos dimensiones se resolvería en una total separación entre ellas. Sin embargo, esta sería una conclusión errónea, ya que incluso en el caso extremo de la revuelta milenarista, el momento de reflejo está operando. Una vez que comienza la revuelta, nada en la comunidad permanece como era antes. Aun en el caso de que el objetivo de la rebelión fuera la restauración de una identidad previa, debe reinventar esa identidad, no puede depender simplemente de algo totalmente dado de antemano. La defensa de la comunidad contra una amenaza externa ha dislocado a esa comunidad que, con el fin de persistir, no puede simplemente repetir algo que precede al momento de dislocación. Es por eso que quien quiere defender un orden existente de cosas ya lo ha perdido a través de su misma defensa. En nuestros términos: la perpetuación de un orden amenazado no puede seguir dependiendo de una lógica puramente diferencial; su éxito depende de la inscripción de esas diferencias dentro de una cadena equivalencial.

Esta conclusión tiene algunas consecuencias cruciales para la cuestión de las identidades populares y el populismo. El ejemplo del milenarismo, hay que admitirlo, es un ejemplo extremo, pero al mostrar que incluso en este caso el doble momento reflexivo del que estamos hablando está presente, podemos clarificar un juego completo de variaciones que se inscribe en la naturaleza misma del populismo. Si la lógica equivalencial no disuelve las diferencias, sino que las inscribe dentro de sí, y si el peso relativo de las dos lógicas depende en gran medida de la autonomía de aquello que se inscribe con respecto a la hegemonía ejercida por la superficie de inscripción, el espacio de variación abierto por el doble reflejo es,

de hecho, muy grande. En otras palabras: cualquier institución o nivel social puede operar como una superficie de inscripción equivalencial. El punto esencial es que, como la dislocación que existe en la raíz de la experiencia populista requiere una inscripción equivalencial, cualquier «pueblo» emergente, cualquiera sea su carácter, va a presentar dos caras: una de ruptura con un orden existente; la otra introduciendo «ordenamiento» allí donde existía una dislocación básica. Veamos dos ejemplos, que espero que harán totalmente comprensibles estas proposiciones un tanto abstractas.

Tomemos como un extremo la «Larga Marcha» de Mao Tse-tung. Aquí tenemos un «populismo» en el sentido previamente descripto: el intento de constituir al «pueblo» como un actor histórico a partir de una pluralidad de situaciones antagónicas. Mao habla incluso de «contradicciones en el seno del *pueblo*», con lo que el «pueblo», una entidad que hubiera sido un anatema para la teoría marxista clásica, es introducido en escena. Aquí tenemos el doble reflejo al que nos referimos antes: el «pueblo», lejos de tener la naturaleza homogénea que uno atribuiría a actores puros de clase (si estos son definidos por su localización precisa dentro de las relaciones de producción), es concebido como la articulación de una pluralidad de puntos de ruptura. Sin embargo, estos puntos de ruptura, al tener lugar dentro de un marco simbólico destrozado —como resultado de la guerra civil, la invasión japonesa, la confrontación entre señores de la guerra, etcétera—, dependen para su misma constitución de una superficie popular de inscripción que los trascienda. Tenemos aquí las dos dimensiones que mencionamos antes: por un lado, el intento de ruptura con el *statu quo*, con el orden institucional precedente; por el otro, el esfuerzo por constituir un orden allí donde había anomia y dislocación. Así, la cadena equivalencial juega necesariamente un doble rol: hace posible el surgimiento del particularismo de las demandas, pero, al mismo tiempo, las subordina a sí misma como una superficie de inscripción necesaria.

Vayamos ahora a un ejemplo que aparentemente pertenece al extremo opuesto: las movilizaciones políticas de los seguidores de Adhemar de Barros, un político corrupto del sur del Brasil cuyas campañas en la década de 1950 tenían como lema «*Rouba mas faz*»

(«Roba pero hace»). Su inscripción de demandas de base fue esencialmente clientelista: un intercambio de votos por favores políticos. *Prima facie*, hallamos muy poco en común entre el proyecto emancipatorio global de Mao
Tse-tung
y la *cossa nostra* de Adhemar de Barros. Sin embargo, afirmamos que hay populismo en ambos casos. ¿Cómo es esto posible? El elemento común está dado por la presencia de una dimensión antiinstitucional, de un cierto desafío a la normalización política, al «orden usual de las cosas». En ambos casos hay un llamado a «los de abajo». Walter Benjamin evoca la atracción popular por el criminal, por el bandido[46]. El motivo de esta atracción surge de la posición de exterioridad del bandido respecto del orden legal y de su desafío a este. Como cualquier tipo de sistema institucional es inevitablemente, al menos de un modo parcial, limitante y frustrante, existe algo atractivo en cualquier figura que lo desafíe, cualesquiera que sean las razones y las formas de dicho desafío. Existe en toda sociedad un reservorio de sentimientos anti *statu quo* puros que cristalizan en algunos símbolos *de manera relativamente independiente de las formas de su articulación política*, y es su presencia la que percibimos intuitivamente cuando denominamos «populista» a un discurso o una movilización. El clientelismo —para volver al ejemplo— no es necesariamente populista, puede adoptar formas puramente institucionales, pero es suficiente que esté construido como un llamado público a «los de abajo» fuera de los canales políticos normales, para que adquiera una connotación populista. Sin embargo, en tal caso, lo que hemos denominado «superficie de inscripción popular» puede ser cualquier institución o ideología: es una cierta inflexión de sus temas lo que la hace populista, no el carácter particular de la ideología o institución a ellos vinculados. En la parte III vamos a tratar algunas de estas variaciones tipológicas.

***

Con esto hemos alcanzado una primera noción de populismo. Sin embargo, como hemos anticipado, nuestro análisis se ha basado, por razones heurísticas, en dos supuestos simplificadores que ahora podemos eliminar. El primero es que toda nuestra aproximación a

los significantes vacíos ha supuesto la presencia de una frontera dicotómica estable dentro de la sociedad (sin frontera no habría equivalencias y, *ergo*, tampoco habría significantes vacíos). Sin embargo, ¿es este un supuesto que podemos dar por sentado? ¿Qué ocurriría si las fuerzas a ambos lados de la frontera se desplazaran en nuevas direcciones? El segundo es que no hemos explorado la totalidad de las consecuencias de la permanencia del particularismo de las demandas dentro de la cadena equivalencial. Hemos dado por sentado, especialmente, que *cualquier* demanda antisistema podría ser incorporada como un nuevo eslabón en una cadena de equivalencias ya existente. ¿Qué ocurriría, no obstante, si el particularismo de las demandas que ya forman parte de la cadena se opone a las nuevas demandas que intentan incorporarse a ella? ¿No crea esto las condiciones para un exterior de un nuevo tipo, uno que ya no puede ser concebido como un campo dentro de un espacio de representación estable dominado por una frontera dicotómica? Estas son las dos cuestiones que vamos a explorar a continuación. En tanto la primera nos va a conducir a la noción de «significante flotante», la segunda va a implicar un análisis más minucioso de la cuestión de la heterogeneidad social que ha surgido en varios puntos de nuestro trabajo.

APÉNDICE. ¿POR QUÉ DENOMINAR «DEMOCRÁTICAS» A ALGUNAS DEMANDAS?

Los lectores de los primeros borradores de este capítulo quedaron confundidos con la categoría de «demandas democráticas» utilizada en el texto. ¿Por qué denominarlas «democráticas» en lugar de «puntuales» o simplemente «aisladas»? ¿Qué hay de particularmente democrático en ellas? Estas son preguntas legítimas que requieren una respuesta. Debo decir, en primer lugar, que por «democrático» no entiendo, en este contexto, nada relacionado con un *régimen* democrático. Como se expone repetidamente en mi texto, estas demandas no están teleológicamente destinadas a ser articuladas en ninguna forma política particular. Un régimen fascista puede absorber y articular demandas democráticas tanto como un régimen liberal. Debemos además agregar que la noción de «demandas democráticas» tiene aún menos que ver con cualquier juicio normativo relativo a su legitimidad. Ella permanece en un plano estrictamente descriptivo. Los únicos rasgos que retengo de la noción usual de democracia son los siguientes: (a) que estas demandas son formuladas *al* sistema *por* alguien que ha sido excluido del mismo —es decir, que hay una dimensión igualitaria implícita en ellas—; (b) que su propia emergencia presupone cierto tipo de exclusión o privación (lo que hemos llamado en este texto «ser deficiente»).

¿No es esta una noción un tanto peculiar de la democracia? Considero que no. Trataré de defenderla diciendo algo sobre la genealogía de mi uso del concepto. El punto de partida de esta reconstrucción genealógica debería ser la categoría marxista de «revolución democrático-burguesa». La democracia, según esta concepción, estaba ligada a la lucha de la burguesía naciente contra el feudalismo y el absolutismo. Por lo tanto las demandas democráticas eran inherentemente burguesas y estaban ligadas esencialmente al establecimiento de regímenes «democrático-liberales». Diferentes de las demandas democrático (burguesas) eran las demandas socialistas, que implicaban trascender la sociedad

capitalista y correspondían a un estadio más avanzado del desarrollo histórico. Por lo tanto, en los países donde el punto principal de la agenda política era el derrocamiento del feudalismo, la tarea de las fuerzas socialistas debía ser el apoyo a la revolución democrático-burguesa que establecería, durante todo un período, una sociedad capitalista plenamente desarrollada. Solo con posterioridad, como resultado de las contradicciones internas del capitalismo, las demandas socialistas estarían en la vanguardia de la lucha política. Por lo que la principal distinción era entre demandas socialistas y democráticas, y la inscripción de estas últimas dentro de la hegemonía burguesa y el establecimiento de un Estado liberal se daban por sentados.

La claridad de estas distinciones fue empañada por la emergencia de los fenómenos que más tarde serían subsumidos bajo el rótulo de «desarrollo combinado y desigual». ¿Qué ocurre si, en un determinado país, la tarea de derrocar al feudalismo retiene toda su centralidad, pero la burguesía como fuerza social es demasiado débil para llevar a cabo su propia revolución democrática? En ese caso, la revolución democrática permanece en la agenda histórica, pero su carácter burgués se vuelve cada vez más problemático. Su liderazgo debe ser transferido a diferentes actores históricos, y todo tipo de articulaciones no ortodoxas entre actores y tareas se vuelve posible. La fórmula bolchevique de una «dictadura democrática de obreros y campesinos» modificó la noción de «democracia» y la condujo en direcciones nuevas e inesperadas, y la «revolución permanente» de Trotsky requirió una conexión aún más flexible entre revolución, actores y tareas democráticas. Las luchas antifascistas de la década de 1930 y la ola de revoluciones del Tercer Mundo después de 1945 hicieron que este proceso de desintegración de la noción de «revolución democrático-burguesa» fuera aún más rápido: por un lado, la conexión entre demandas democráticas y liberalismo demostró ser puramente contingente (muchos regímenes formalmente antiliberales eran el único marco posible para el avance de las demandas democráticas); por otro lado, en aquellos casos en los cuales las demandas democráticas requerían la defensa de las instituciones liberales contra la arremetida autoritaria, el carácter «burgués» de esas instituciones ya no podía afirmarse fácilmente. Existía una mediación

articulatoria cambiante de la cual dependía el significado de las fuerzas, las instituciones y los eventos. Recuerdo haber leído en la Argentina, en la década de 1960, un periódico con un titular de primera página que decía: «La Constitución Nacional se está volviendo subversiva».

Es dentro de esta vasta mutación histórica donde podemos apreciar el significado global de la intervención de Gramsci. Toda su teoría de la hegemonía tiene sentido solo si la inscripción popular de demandas democráticas no procede de acuerdo con un *diktat* dado *a priori* o teleológicamente determinado, sino que es una operación contingente que puede moverse en una pluralidad de direcciones. Esto significa que no existe una demanda con un «destino manifiesto» en lo que a su inscripción popular se refiere —y, de hecho, no es solo una cuestión de la contingencia de su inscripción, porque ninguna demanda se constituye plenamente sin *alguna* clase de inscripción—. Cuando llegamos a este punto en la teorización de Gramsci no estamos lejos de la noción de «demanda democrática» que hemos presentado en nuestro texto. Sin embargo, no completamente. Porque para Gramsci, la esencia última de la instancia articuladora —o la voluntad colectiva— es siempre lo que él llama una clase fundamental de la sociedad, y la identidad de esta clase no es considerada como el resultado de prácticas articulatorias —es decir, que aún pertenece a un orden ontológico diferente del de las demandas democráticas—. Esto es lo que, en *Hegemonía y estrategia socialista*, hemos denominado el último resabio de esencialismo en Gramsci. Si lo eliminamos, el pueblo como instancia articuladora —el *locus* de lo que hemos denominado demandas populares— solo puede ser el resultado de la sobredeterminación hegemónica de una demanda democrática particular que funciona, como hemos explicado, como significante vacío (como un objeto *a* en el sentido lacaniano).

Esto explica, por qué hemos llamado «democráticas» a estas demandas. No por algún vínculo nostálgico con la tradición marxista, sino porque hay un ingrediente de la noción de «democracia» en esa tradición que es vital retener: la noción de insatisfacción de la demanda, que la enfrenta a un *statu quo* existente y hace posible el desencadenamiento de la lógica equivalencial que conduce al surgimiento del «pueblo».

Supongamos que en lugar de demandas «democráticas» habláramos de demandas «puntuales». Esta última denominación evocaría inmediatamente la idea de una positividad completa, cerrada en sí misma. Pero sabemos que no existe tal positividad: o bien la demanda está diferencialmente construida —lo que significa que su positividad no es monádica, sino que está posicionada dentro de un conjunto relacional— o está equivalencialmente relacionada con otras demandas. Sabemos también que esta alternativa se yuxtapone con aquella otra entre demandas satisfechas e insatisfechas. Pero una demanda satisfecha deja de ser una demanda. Es solo la falta de satisfacción —que puede oscilar entre un rechazo categórico y «un estar en un equilibrio inestable entre satisfacción y no satisfacción»— lo que otorga materialidad y presencia discursiva a una demanda. El calificativo de «democrática» (que no es, de hecho, tal porque repite como un adjetivo lo que ya estaba incluido en la noción de demanda) apunta a ese contexto equivalencial/discursivo que es la condición del surgimiento de la demanda, mientras que los calificativos de «puntual» o «aislada» no lo hacen.

Aún queda el problema, por supuesto, de la relación entre demandas populares y democráticas, tal como ha sido expuesto en nuestro texto, y la noción más convencional de democracia. Vamos a abordar parcialmente esta cuestión en el capítulo 6.

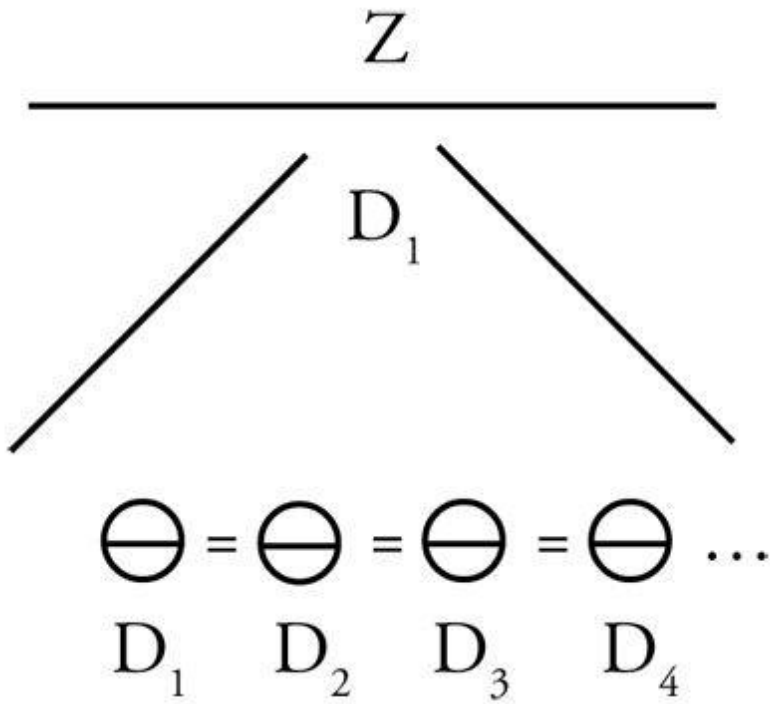
5. SIGNIFICANTES FLOTANTES Y HETEROGENEIDAD SOCIAL

FLOTAMIENTO: ¿NÉMESIS O DESTINO DEL SIGUIENTE SIGNIFICANTE?

Comencemos recapitulando las condiciones de emergencia de una identidad popular que hemos encontrado hasta ahora. En primer lugar, hallamos la presencia de un significante vacío que expresa y constituye una cadena equivalencial. En segundo lugar, el momento equivalencial se autonomiza de sus lazos integradores, pues, si bien hay equivalencia tan solo porque existe una pluralidad de demandas, el momento equivalencial no está meramente subordinado a ellas, sino que juega un rol crucial en hacer posible esa pluralidad. Como hemos visto, la inscripción equivalencial tiende a dar solidez y estabilidad a las demandas, pero también restringe su autonomía, ya que estas deben operar dentro de parámetros estratégicos establecidos para la cadena como un todo. Veamos un ejemplo: durante las décadas de 1940 y 1950, el Partido Comunista Italiano impulsó demandas democráticas en una amplia variedad de frentes; de este modo les otorgó una superficie de inscripción que las hizo más definidas en sus objetivos y más eficientes en sus movimientos tácticos, pero, por la misma razón, pasaron a ser menos autónomas y más subordinadas a los objetivos estratégicos comunistas. La tensión entre estos dos momentos es inherente al establecimiento de toda frontera política y, de hecho, de toda construcción del «pueblo» como un agente histórico. Finalmente, está la cuestión de los límites de este doble juego de subordinación y autonomización de las demandas particulares. La cadena solo puede vivir dentro de la tensión inestable entre estos dos extremos, y se desintegra si uno de ellos se impone totalmente sobre el otro. La unilateralización del momento de subordinación transforma los significantes populares en una entelequia inoperante

incapaz de actuar como un *fundamento* para las demandas democráticas. Esto es lo que les ocurrió a muchos discursos populistas en países africanos con el surgimiento de elites burocráticas después del proceso de descolonización. Por otro lado, la autonomización, más allá de cierto punto, conduce a una lógica pura de las diferencias y al colapso del campo equivalencial popular (como vimos en el caso de la crisis del discurso cartista).

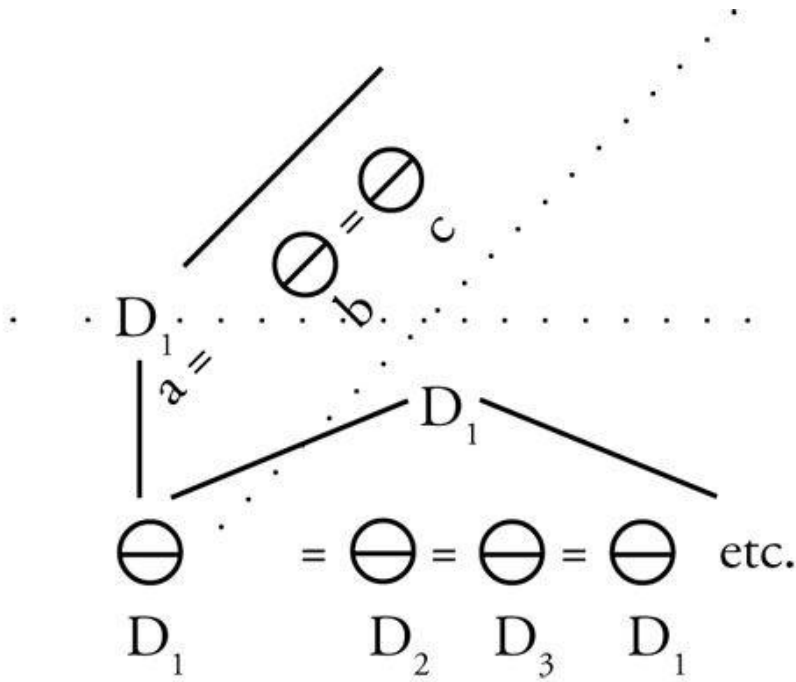
En lo expuesto hay, sin embargo, un supuesto simplificante que ahora debemos eliminar. El modo como hemos presentado la cuestión presupondría que la única alternativa a la articulación de una demanda dentro de una cadena equivalencial es su absorción diferencial, de modo no antagónico, dentro del sistema simbólico existente. Pero esto presupone que la frontera interna se mantiene siempre igual, sin desplazamientos —obviamente, un supuesto muy poco realista, solo aceptable por razones heurísticas con el fin de presentar la noción de «significante vacío» en su forma más pura—. Este modelo simplificado inicial puede graficarse con el siguiente diagrama que hemos utilizado en otro trabajo[1]:



El ejemplo que teníamos en mente era el de un régimen opresivo —en ese caso, el zarismo— separado por una frontera política de las demandas de la mayoría de los sectores de la sociedad (D_1 , D_2 , D_3 …). Cada una de estas demandas en su particularidad es diferente de todas las otras (esta particularidad se muestra en el diagrama con el semicírculo inferior en la representación de cada una de ellas). Sin embargo, todas ellas son equivalentes entre sí en su oposición común al régimen opresivo (esto es lo que representa el semicírculo superior). Esto, como hemos visto, conduce a que una de las demandas intervenga y se convierta en el significante de toda la cadena —un significante tendencialmente vacío—. Pero todo el

modelo depende de la presencia de una frontera dicotómica: sin ella, la relación equivalencial se derrumbaría y la identidad de cada demanda se extinguiría en su particularidad diferencial.

Sin embargo, ¿qué ocurre si la frontera dicotómica, sin desaparecer, se desdibuja como resultado de que el régimen opresivo se vuelve él mismo hegemónico, es decir, intenta interrumpir la cadena equivalencial del campo popular mediante una cadena equivalencial alternativa, en la cual algunas de las demandas populares son articuladas con eslabones totalmente diferentes (por ejemplo, como veremos en un momento, la defensa del «hombre humilde» *[small man*] contra el poder deja de asociarse a un discurso de izquierda, como en el *New Deal* estadounidense, y comienza a vincularse con la «mayoría moral»)? En ese caso, las *mismas* demandas democráticas reciben la presión estructural de proyectos hegemónicos *rivales*. Esto genera una autonomía de los significantes populares diferente de la que hemos considerado hasta ahora. La cuestión ya no radica en que el particularismo de la demanda se vuelve autosuficiente e independiente de cualquier articulación equivalencial, sino en que su sentido permanece indeciso entre fronteras equivalenciales alternativas. A los significantes cuyo sentido está «suspendido» de este modo los denominaremos significantes flotantes. Podríamos representar su funcionamiento, siguiendo el diagrama anterior, de esta manera:



Como vemos,
D_1
está sometida a la presión estructural de dos cadenas equivalenciales antagónicas representadas por las líneas puntuadas: la horizontal corresponde al campo popular que se opone al zarismo, como en nuestro primer diagrama. La diagonal, no obstante, establece un lazo equivalencial entre
D_1
, que pertenece al campo popular, y otras dos demandas a las que este último se opondría por pertenecer al campo del zarismo. Así, tenemos dos maneras antagónicas de constituir al «pueblo» como un actor histórico. El modo como se va a definir el sentido de
D_1
va a depender del resultado de una lucha hegemónica. Por lo tanto, la dimensión «flotante» se vuelve más visible en períodos de crisis orgánica, cuando el sistema simbólico requiere ser reformado de un modo radical. Y, por este motivo, esa dimensión tiene, como patrón necesario, la indefinición de la relación entre los dos semicírculos

en la representación de las demandas: es siempre el semicírculo superior el que se vuelve autónomo en cualquier flotamiento, ya que es en sus virtualidades equivalenciales donde descansa la representación de la plenitud (ausente) de la sociedad. En un reciente artículo cuasiautobiográfico, el político conservador británico Michael Portillo escribe:

> A los 11 años de edad me interesé en la política. En la elección del año 1964 ayudé a organizar una sede del comité del Partido Laborista en la casa de mis padres. Tenía un póster de Harold Wilson en la pared de mi dormitorio […]. Pero hacia mediados de la década de 1970, el laborismo estaba gastado. La Sra. Thatcher tomó el mando de los *tories* en 1975 con un destello de revolución en sus ojos. Esto me sedujo. Tal vez nunca he cambiado: tengo una postura de centro-izquierda mezclada con cierto entusiasmo por el radicalismo[2].

El movimiento no podría ser más claro. Portillo era tanto un militante de centro-izquierda como un radical. Una vez que la alternativa de centro-izquierda dejó de ser experimentada como radical, debió optar entre el *contenido* de una política y su *forma* radical, aunque ese radicalismo fuera de un signo político opuesto. Lo que discutimos en nuestro capítulo previo sobre el *gaucho-lepénisme* apunta en la misma dirección. La distancia entre los contenidos ónticos de una política y su capacidad para representar una plenitud radical está siempre presente, pero, como ya hemos señalado, se vuelve particularmente visible en períodos de crisis. Las conversiones radicales y los cambios repentinos en el ánimo público son entonces sumamente usuales.

Como podemos ver, las categorías de significantes «vacíos» y «flotantes» son estructuralmente diferentes. La primera tiene que ver con la construcción de una identidad popular una vez que la presencia de una frontera estable se da por sentada; la segunda intenta aprehender conceptualmente la lógica de los desplazamientos de esa frontera. En la práctica, sin embargo, la distancia entre ambas no es tan grande. Las dos son operaciones hegemónicas y, lo más importante, los referentes en gran medida se superponen. Una situación en la cual solo la categoría de

significante vacío fuera relevante, con exclusión total del momento flotante, sería una situación en la cual habría una frontera completamente inmóvil, algo difícil de imaginar. Inversamente, un universo puramente psicótico en el que tuviéramos un flotamiento puro sin ninguna fijación parcial, es también impensable. Por lo tanto, significantes vacíos y flotantes deben ser concebidos como dimensiones parciales —y por lo tanto analíticamente delimitables — en cualquier proceso de construcción hegemónica del «pueblo».

Tomemos como ejemplo la forma en que operaron los significantes flotantes en el surgimiento de un populismo de derecha en los Estados Unidos en las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial. Uno de los estrategas de la campaña presidencial de Nixon en 1968, Kevin Phillips, escribió una interpretación global de la historia política de los Estados Unidos basada en la centralidad del fenómeno del populismo.

> Con el uso imaginativo de una voluminosa serie de estadísticas, Philips afirmó que los antagonismos étnicos, raciales y regionales han sido las claves para la supremacía partidaria en cada ciclo electoral desde la era de Jefferson hasta la década de 1960. Cuando un partido se ubicaba convincentemente del lado de las masas culturalmente dominantes de trabajadores y en contra del adinerado *establishment* del Nordeste, generalmente obtenía el dominio nacional por una generación o más[3].

Esta causa del «hombre humilde» habría sido abandonada, según Phillips, por la coalición dominante de demócratas de orientación liberal y de negros y latinos pobres que dependían de los subsidios estatales para su supervivencia. Los demócratas contemporáneos, afirmaba Phillips, habían cometido un error político fatal. Ellos pasaron de manera egoísta «por encima de los programas que establecían impuestos a unos pocos en beneficio de la mayoría (el *New Deal*)», para establecer «programas que imponían impuestos a la mayoría en beneficio de unos pocos (la *Great Society*)». En respuesta, los blancos a lo largo del *Sunbelt* (cinturón del sol) y los católicos al norte y centro-oeste se movieron hacia el GOP [*Great Old Party*: los republicanos]. El *establishment* —que Phillips definió como «Wall Street, la Iglesia Episcopal, los grandes periódicos

metropolitanos, la Corte Suprema de los Estados Unidos, y el *East Side* de Manhattan»— se había opuesto a FDR [Roosevelt]. Pero ahora estaba compuesto por liberales elegantes que desdeñaban la ola conservadora que «invariablemente había invadido los *hinterlands* ordinarios (ahora de clase media) de la nación»[4]. El patrón de este proceso, tal como lo describe Kazin, no podría ser más revelador para nuestra temática: los mismos temas populistas estaban presentes —en diferentes articulaciones— tanto en el discurso de los *New Dealers* como en el de los nuevos conservadores de derecha, o, más bien, eran arrebatados progresivamente por los últimos a los primeros. Se trataba, por tanto, de significantes flotantes en el sentido estricto de nuestra definición.

> Existía una gran semejanza entre la *retórica* de los partidarios populistas [a fines del siglo XIX] y la de los conservadores anticomunistas [en la década de 1950]. Ambos apelaban a la voluntad y los intereses de una mayoría independiente, productiva, cuyas comunidades, creencias espirituales e ideales patrióticos se consideraban amenazados por una elite modernizante, una «minoría civilizadora», en el término irónico de Christopher Lasch. Omitir la presencia de hilos de expresión comunes que se extendían más allá del Partido Popular es tan erróneo como forzar esa tradición dentro de un continente desbordado por creencias repugnantes. John T. Flynn y Patrick Scanlan estaban persiguiendo fines muy diferentes a los de Ignatius Donnelly y Tom Watson en la década de 1890. Pero como lenguaje, el populismo podía traspasar los límites ideológicos y atraer tanto a estadounidenses hostiles al liberalismo moderno como a aquellos que continuaban apreciando a los sindicatos y las Cuatro Libertades de PDR[5].

El proceso mediante el cual los significantes populistas fueron hegemonizados por un discurso de derecha fue largo y complejo, pero uno puede reconocer algunos puntos de inflexión críticos. Como señala Kazin, hasta 1940, la noción de un populismo conservador constituía un oxímoron. No había ninguna conexión entre el populismo y el discurso de la derecha tradicional, que estaba centrado en la defensa de un capitalismo desregulado y en el desaliento de cualquier tipo de movilización popular. El primer

momento en el que surge un discurso conservador con connotaciones populistas es en las cruzadas anticomunistas de la década de 1950, cuyo epicentro fue el macartismo, pero que había sido precedido por una serie de procesos moleculares que tuvieron lugar en una variedad de frentes. Había por cierto un componente anticomunista, pero fue inmediatamente asociado con el temor conservador a un poderoso aparato de gobierno controlado por las elites liberales del noroeste. Una vez que estos dos componentes comenzaron a realimentarse, resultaba fácil moverse del segundo a algunos temas populistas tradicionales.

> Así, los conservadores encontraron en el tesoro del lenguaje populista un arma poderosa para su cruzada antiestatista. Una elite conspiradora, organizada tanto dentro del gobierno como en el mundo cultural más amplio, estaba imponiendo a los estadounidenses un sistema regimentado que destruiría su sustento y derribaría sus valores. El poder de las grandes empresas, incluida la derecha, parecía endeble comparado con el del nuevo Leviatán […]. Esto constituía una novedad. Por primera vez en la historia de los Estados Unidos, un gran número de activistas y políticos estaban utilizando un vocabulario populista para *oponerse* a la reforma social en lugar de apoyarla[6].

Estas nuevas asociaciones requirieron, obviamente, una modulación diferente de los viejos temas populistas. La oposición entre «parásitos» y «productores» debía perder su centralidad, mientras que el vínculo entre el pueblo y los «trabajadores» fue reemplazado por una convocatoria al hombre medio: el «hombre trabajador» y el «Joe obrero» tendieron a ser reemplazados por el «tipo común», el «Joe medio» y el «americano medio»[7]. El punto importante es que este giro conservador tuvo lugar al cambiar el énfasis, pero no necesariamente los contenidos, del anterior lenguaje populista de orientación izquierdista. Esto significa, en nuestra terminología, que se estaba construyendo un nuevo régimen de equivalencias. Desde este punto de vista, la carrera de John T. Flynn es típica. Comenzó como un escritor de izquierda en la década de 1930, atacando la especulación financiera y demandando protección estatal para las pequeñas empresas contra las grandes corporaciones. Su odio al

gran capital —*big money*—, sin embargo, lo condujo a rechazar también a la elite dominante —incluido su componente gubernamental— *in toto* y, de esta manera, a mantener un discurso populista pero de signo opuesto. Siguiendo este camino se convirtió en uno de los teóricos más importantes de un nuevo tipo de conservadurismo. «Después de la guerra, esta sospecha visceral respecto de la elite gobernante permitió a Flynn actualizar su lista de enemigos sin apartarse mucho de su guión originario. Las victorias del comunismo y de los socialdemócratas después de la Segunda Guerra Mundial le permitieron simplemente trazar una imagen aterrorizante de un Estado descontrolado.»[8]

Una evolución comparable puede verse en otros intelectuales que comenzaron sus carreras como marxistas —James Burnham, Whittaker Chambers, Max Eastman, Will Herberg, Wilmore Kendall, Eugene Lyons y James Rorty— o como conservadores más tradicionales —Brent Bozell, William F. Buckley Jr. y Russell Kirk —. Si a esto agregamos la nueva popularidad de los temas comunitarios, la nueva ola de organizaciones religiosas —especialmente dentro de la Iglesia Católica— y la expansión de las asociaciones de veteranos, tenemos el abanico global de fenómenos que conducirían a la ruptura de los vínculos entre liberalismo y populismo. La primera cristalización pública de este nuevo estado anímico fue, por supuesto, el macartismo, que utilizó conscientemente todos los tipos de armas que podían encontrarse en el arsenal ideológico populista. Después de la caída de McCarthy, el tipo de movilización fomentada por él pronto se desintegró, pero la ruptura entre liberalismo y populismo tuvo un efecto duradero. El discurso del *New Deal* estaba en franco retroceso. El vacío que dejó sería ocupado por nuevas fuerzas de la derecha.

El segundo momento importante en la desintegración del discurso del *New Deal* podemos encontrarlo en las campañas electorales de George Wallace[9]. Para comprender su éxito relativo debemos entender la crisis de representación que estaban experimentando los Estados Unidos en la década de 1960. Estaban surgiendo grupos excluidos de diferente tipo —el movimiento por los derechos civiles, la nueva izquierda, etcétera—, pero para nuestro tema, es importante comprender que lo que más adelante, durante las campañas de Nixon, se denominaría «América

promedio», también se sentía subrepresentada —asfixiada entre una burocracia todopoderosa en Washington y las demandas de diversas minorías—. Kazin describe el estado anímico del grupo en estos términos:

> Eran defensivamente orgullosos de gente como ellos —blancos con empleos estables o con pequeños negocios locales —. Aunque no abiertamente racistas, no eran particularmente sensibles ni estaban preocupados por los problemas de los negros. Sus actitudes hacia el mundo de la política iban desde un cínico disgusto hacia funcionarios electos que «gastaban» el dinero de los impuestos en programas de asistencia social y en la guerra en Indochina, a una esperanza vacilante de que, librada a sus propios medios, la gente común podría arreglar todo aquello que hubiera arruinado el *establishment* […]. Un movimiento o partido que pudiera canalizar el creciente resentimiento de este tipo de personas —como lo habían hecho los reformistas populares y políticos insurgentes en otra época— tal vez podría quebrar la influencia del *New Deal*[10].

La crisis de representación que está en la raíz de cualquier estallido populista antiinstitucional estaba claramente en gestación en las demandas de esta gente. Debía surgir algún tipo de discurso radical capaz de inscribir esas demandas. ¿De dónde provendría este discurso? O, para decirlo en otros términos, ¿cómo hacer que estas demandas se unieran en un todo equivalencial? La izquierda radical no estaba en situación de entrar en esta competencia hegemónica: «Con base en enclaves universitarios, pocos de los nuevos izquierdistas comprendieron los complicados sentimientos de envidia e indignación que moldearon la respuesta de los blancos menos privilegiados a las rebeliones de guetos y a las manifestaciones pacifistas»[11]. Como en el caso de los sindicatos, eran percibidos como demasiado dependientes del apoyo del *establishment* democrático liberal para ser la fuente de cualquier recrudecimiento radical anti *statu quo*. Por lo tanto, era claramente la oportunidad de la derecha, si lograba abandonar la periferia fanática en la que había permanecido confinada durante tanto tiempo. Este fue exactamente el vacío político que llenó Wallace con su discurso, una mezcla de racismo y de la mayoría de los

viejos temas populistas (incluso fue el primer candidato presidencial que se presentó a sí mismo como trabajador). Nunca estuvo realmente cerca de ganar la presidencia —el voto que obtuvo, excepto en sus enclaves del sur, fue meramente un voto de protesta —, pero su intervención tuvo, no obstante, un efecto duradero: contribuyó decisivamente a cementar la articulación entre las identidades populares y el radicalismo de derecha. Una vez que esta articulación fue lo suficientemente sólida, otras fuerzas políticas más cercanas a la corriente dominante del espectro político pudieron beneficiarse de ella. Esto es exactamente lo que ocurrió en el proceso que condujo de Nixon a Reagan. La retórica de luchador callejero de Wallace fue reemplazada por la convocatoria a la «mayoría silenciosa» de productores y consumidores.

> Mientras el liberalismo se desmoronaba, algunas mentes astutas en el partido [republicano] comprendieron que la defensa de los *valores* de la clase media —el esfuerzo concienzudo, la devoción moral, las comunidades autónomas — podría llenar los vacíos en el ingreso y la ocupación que el GOP había sido incapaz de llenar desde la Gran Depresión. Esto fue posible solo porque, lejos del lugar de trabajo, millones de blancos asalariados ahora se identificaban a sí mismos con orgullo como consumidores y propietarios de su casa […]. Hacia fines de la década de 1960, el hecho de que alguien ganara un salario o fuera propietario de una pequeña empresa, tuviera un carnet de afiliación a un sindicato o se irritase por las restricciones impuestas por los sindicatos, era a menudo menos importante que una antipatía compartida hacia la elite gobernante y cultural y hacia aquellos considerados como sus amigos en los guetos y campus[12].

¿Es necesario mencionar cómo esta polarización se proyecta en la actualidad (junio de 2004) frente a las alternativas electorales estadounidenses inmediatas? O bien la denominada «America promedio» abandona el campo populista de derecha porque ya no se reconoce a sí misma en la agresiva arremetida neoconservadora del régimen de Bush, con la formación de nuevas cadenas equivalenciales como resultado de ello —es decir, que nos moveríamos en ese caso hacia una nueva formación hegemónica— o los republicanos van a ser reelectos. Lo que es una pura ilusión es

pensar que su derrota en el largo plazo podría ocurrir sin alguna clase de rearticulación drástica del imaginario político (la situación está demasiado polarizada para que pequeños cambios en una dirección u otra sean capaces de provocar diferencias considerables). Incluso si Bush pierde marginalmente la elección, su sucesor va a ver sus movimientos limitados por las restricciones procedentes de una formación hegemónica cuyos parámetros permanecen sustancialmente inalterados.

LA HETEROGENEIDAD ENTRA EN ESCENA

Debemos ahora pasar al segundo supuesto simplificador implícito en nuestro modelo de significantes vacíos que debemos eliminar. Hemos supuesto hasta ahora que *toda* demanda insatisfecha se puede incorporar a la cadena equivalencial constitutiva del campo popular. Sin embargo, ¿es este un supuesto justificado? Dos minutos de reflexión son suficientes para concluir que no lo es. Consideremos en nuestro diagrama original (p. 162) los semicírculos inferiores en los círculos que representan las demandas individuales. Mientras que el semicírculo superior apunta al momento estrictamente equivalencial (lo que las diversas demandas comparten en su oposición común al régimen opresivo), el inferior representa el particularismo irreductible de cada demanda individual. Lo que es importante es comprender que la relación equivalencial no elimina este particularismo, por la simple razón de que sin él no habría ninguna posibilidad de una relación equivalencial para comenzar. El hecho de que todas las demandas individuales en su propia individualidad se oponen al mismo régimen opresivo es la razón de que pueda establecerse una comunidad equivalencial entre ellas. El hecho de que entre los semicírculos superiores e inferiores en nuestro diagrama haya no solo complementariedad, sino también una tensión, ya ha sido discutido al principio de este capítulo —en tanto que las demandas individuales se refuerzan mediante su inscripción equivalencial, la cadena como un todo desarrolla una lógica propia que puede conducir a sacrificar o traicionar los objetivos de sus eslabones individuales—. Pero ahora quiero señalar otra posibilidad implícita en la lógica de nuestro modelo: una demanda puede no ser incorporada a la cadena equivalencial porque se opone a los objetivos particulares de demandas que ya son eslabones de esa cadena. Si el particularismo de las demandas individuales fuera totalmente neutralizado por su inscripción equivalencial, esta posibilidad podría ser descartada, pero sabemos que esto no ocurre. Por lo tanto, una cadena equivalencial no solo se opone a una

fuerza o un poder antagónico, sino también a algo que no tiene acceso a un espacio general de representación. Pero «oponerse» significa algo diferente en ambos casos: un campo *antagónico* es enteramente representado como el inverso negativo de una identidad popular que no existiría sin esa referencia negativa; pero en el caso de una externalidad que se opone al interior solo porque no tiene acceso al espacio de representación, «oposición» significa simplemente «dejar aparte» y, por lo tanto, no da forma en ningún sentido a la identidad de lo que está adentro. Podemos encontrar un buen ejemplo de esta distinción en la filosofía de la historia de Hegel: esta última es interrumpida por inversiones dialécticas que operan a través de procesos de negación/superación, pero, además de ellas, tenemos la presencia de «pueblos sin historia», completamente fuera del campo de la historicidad. Son equivalentes a lo que Lacan denominó *caput mortuum*, el residuo dejado en un tubo después de un experimento químico. La ruptura implicada en este tipo de exclusión es más radical que la inherente en la exclusión antagonística: mientras que el antagonismo aún presupone alguna clase de inscripción discursiva, el tipo de exterioridad al que nos estamos refiriendo ahora presupone no solo una exterioridad a algo dentro de un espacio de representación, sino respecto del espacio de representación como tal. Este tipo de exterioridad es lo que vamos a denominar *heterogeneidad social*. La heterogeneidad, concebida de esta manera, no significa *diferencia*; dos entidades, para ser diferentes, necesitan un espacio dentro del cual esa diferencia sea representable, mientras que lo que ahora estamos denominando heterogéneo presupone la ausencia de ese espacio común. Por lo tanto, el próximo paso será reinscribir nuestra discusión sobre identidades populares dentro de esta compleja articulación entre lo homogéneo y lo heterogéneo.

Comencemos considerando una situación en la cual la heterogeneidad, en el sentido en que la entendemos, está radicalmente ausente, de manera de poder ver luego más claramente los efectos de su presencia. Tal situación sería la contemplada en nuestro primer diagrama: una frontera estricta que separa dos campos antagónicos y un espacio saturado dentro del cual se puede situar la totalidad de las entidades sociales. Es cierto que tenemos una frontera antagónica, pero una que no puede

incluir, dentro de su propia lógica, su propio desplazamiento en cualquier dirección. La razón de esto es clara: si el otro excluido es la condición de mi propia identidad, la persistencia de esta última requiere también la presencia de un otro antagónico. En un terreno dominado por una homogeneidad pura (es decir, representabilidad plena), esta ambigüedad en relación con el enemigo no puede ser superada. Esto, hasta cierto punto, corresponde al hecho bien conocido de que las fuerzas que han construido su antagonismo sobre un determinado terreno muestran su solidaridad secreta cuando ese terreno mismo es puesto en cuestión. Es como la reacción de dos jugadores de ajedrez hacia alguien que patea el tablero. Pensemos, como ejemplo, en la *Union sacrée* de los partidos socialdemócratas europeos en 1914. Sin embargo, la consecuencia de este argumento es que la estructura descripta por nuestro primer diagrama se reproduciría a sí misma *sine die*. No pueden existir ni desplazamientos de frontera ni elementos irrepresentables dentro de un espacio saturado. Pero sabemos muy bien que esos desplazamientos ocurren todo el tiempo y que el campo de la representación es un espejo turbio y roto, interrumpido constantemente por un «real» heterogéneo al cual no puede dominar simbólicamente. ¿Cómo hacer que estos fenómenos sean compatibles con nuestro diagrama? Solo existen dos soluciones posibles: una que es compatible con la noción de un espacio saturado; otra —que es la que aceptaremos— que renuncia a la idea de una espacio saturado y de una representabilidad plena.

Vamos a comenzar con la primera solución. Marx presenta la historia como un relato unificado por una lógica única: el desarrollo de las fuerzas productivas, al cual corresponde, en cada uno de sus estadios, un cierto sistema de relaciones de producción. Se ha afirmado, en algunas ocasiones, que la noción de fuerzas productivas es puramente cuantitativa, pero esto no es cierto. Uno debe tomar en consideración que la lógica de la explicación de Marx es profundamente hegeliana y no corresponde a la categoría de cantidad, sino a la de medida —más precisamente, al infinito de la medida[13] una vez que lo «sin medida» ha sido superado—. En palabras de Hegel: «Pero este infinito de la especificación de la medida *pone* tanto a lo cualitativo como a lo cuantitativo como reabsorbiéndose el uno en el otro, y por lo tanto plantea a la

primera inmediata *unidad*, que es la medida en cuanto tal, como retornando al interior de sí misma y, por consiguiente, autoafirmándose»[14]. Así, cantidad y calidad se unen, y esto corresponde exactamente al tipo de unidad existente entre las fuerzas y las relaciones de producción. Este punto es importante porque sin esta imbricación lógica entre lo cuantitativo y lo cualitativo, la historia no sería un relato coherente —el espacio de su representación no estaría saturado—. Esto nos muestra cuál es, dentro de esta narrativa teórica, la explicación de los desplazamientos de la frontera antagónica. Existen desplazamientos de la frontera porque, a través de ellos, se representa un drama diferente: la compatibilidad/incompatibilidad entre las fuerzas y las relaciones de producción en cada uno de sus estadios. Nuestro diagrama solo sería una imagen fotográfica —y en consecuencia, estática— de una forma apariencial adoptada por ese movimiento más profundo en un momento determinado del tiempo. La validez de este tipo de explicación, por lo tanto, depende enteramente de la capacidad de su narrativa para reabsorber dentro de sí misma cualquier «exterioridad» heterogénea.

Acerquémonos a esta cuestión situando el problema de la heterogeneidad en una perspectiva histórica. Al mencionar la noción de Hegel de los «pueblos sin historia» ya estábamos apuntando al tratamiento que recibe lo «heterogéneo» cuando se lo enfoca a través de una lógica totalizante: su desestimación, como resultado de la negación de su historicidad. Desde la década de 1830, sin embargo, el exceso heterogéneo procede de una nueva fuente que fue identificada como «la cuestión social». El pensamiento tradicional europeo había distinguido varios estratos sociales que, unidos, componían una imagen homogénea de la sociedad: la nobleza, el clero, los campesinos, los burgueses de las ciudades, etcétera. También estaban, por supuesto, los pobres, que excedían esa clasificación, pero que podían ser abordados mediante procedimientos directos *ad hoc* —como ser la Ley de Pobres en Inglaterra—. Sin embargo, lo que ocurre en Alemania desde la década de 1830 es que el exceso heterogéneo comienza a incrementarse en proporciones alarmantes. Los motivos no se relacionan tanto con la incipiente industrialización, sino más bien con lo opuesto[15]: un desarrollo industrial insuficiente que no fue

capaz de reemplazar una estructura económica dislocada por una pluralidad de factores —el rápido crecimiento demográfico, la emancipación de los siervos de la gleba, los cercamientos, la supresión de las distinciones feudales en las ciudades, etcétera—. Estos fueron los parámetros de la cuestión social como se presentó en Alemania en ese momento. Hegel era muy consciente de ese problema, pero lo más cercano a la proposición de una solución fue su sugerencia de que se debía alentar al excedente de población a emigrar a las colonias extranjeras.

Breckman ha señalado que los «observadores contemporáneos registraron estos cambios sociales [la transición a una sociedad industrial] en el creciente uso del término "proletariado" para designar a esta nueva clase. El gradual abandono del antiguo término *Pöbel* (turba) significó un cambio importante en el análisis de la pobreza y el comienzo de la discusión alemana moderna sobre las clases industriales»[16]. Pero la asociación del término «proletariado» con la clase obrera industrial tardó mucho tiempo en establecerse. Como se ha señalado: «Antes de Marx, el *proletario (prolétaire*) era uno de los significantes centrales del espectáculo pasivo de la pobreza. En Inglaterra, el Dr. Johnson había definido al *proletario* en su *Dictionary* (1755) como "malo; miserable; vil; vulgar", y la palabra parece haber tenido un significado similar en Francia a comienzos del siglo XIX, donde era virtualmente utilizado en forma intercambiable con *nomade*»[17]. En este sentido, el término «proletariado» es parte de todo un universo terminológico que designa a los pobres, pero un pobre fuera de toda adscripción social estable. Como señala Stallybrass:

> De ahí el modo curioso en que Marx saquea el francés, el latín y el italiano para evocar aquello sin nombre. Son *rovés, maquereaux* (proxenetas), lo que «los franceses califican como *la bohème*»; son *literati*; son *lazzaroni*… La OED define a los *lazzaroni* como «la clase más baja en Nápoles, que viven de trabajillos o de la mendicidad». En el siglo XVII, los *lazzari* habían sido definidos como «la escoria del pueblo napolitano», y a fines del siglo XVIII, *lazzaroni* se estaba utilizando como un término más extendido de abuso social[18].

Por lo tanto, los términos de la alternativa están claros: si el exceso heterogéneo puede ser contenido dentro de ciertos límites, reducido a una presencia marginal, la visión dialéctica de una historia unificada podría mantenerse. Si, por el contrario, prevalece la heterogeneidad, las lógicas sociales deberían ser concebidas de una manera fundamentalmente diferente. Es en el corazón de esta alternativa donde podemos situar la movida magistral de Marx: esta consistió en aislar, dentro del mundo de la pobreza que estaba generando la transición al industrialismo, un sector diferenciado que no pertenecía a los intersticios de la historia —a lo no histórico —, sino que estaba destinado a ser un protagonista histórico fundamental. Dentro de una historia concebida como historia de la producción, la clase trabajadora sería el agente de un nuevo estadio en el desarrollo de las fuerzas productivas, y el término «proletario» fue utilizado para designar a este nuevo agente. Pero con el fin de mantener sus credenciales como perteneciente al «interior» de la línea principal del desarrollo histórico, el proletariado debía ser claramente diferenciado del «extranjero» absoluto: el *lumpenproletariado*. Marx y Engels no ahorran invectivas para referirse a este último. Para citar solo dos de los textos estudiados por Stallybrass: en referencia a las Guardias Móviles en París después de la Revolución de Febrero, Marx afirma que ellos

> pertenecían en su mayoría al *lumpenproletariado*, el cual en todas las grandes ciudades forma una masa claramente diferenciada del proletariado industrial, un campo de reclutamiento de ladrones y criminales de todo tipo, viviendo en la escoria de la sociedad, gente sin un oficio definido, vagabundos, *gens sans feu et sans aveu*, variando según el grado de civilización de la nación a la cual pertenecieran, pero nunca renunciando a su carácter de *lazzaroni*[19].

Y Engels: «El *lumpenproletariado*, en las grandes ciudades, es el peor de todos los posibles aliados. Esta muchedumbre es absolutamente venal y absolutamente descarada […]. Todo líder de los trabajadores que usa a estos sinvergüenzas como guardias o confía en su apoyo, demuestra por esta sola acción ser traidor al movimiento»[20].

Por lo tanto, el carácter de «extranjero» puro del

lumpenproletariado, su expulsión del campo de la historicidad, es la condición misma de posibilidad de una interioridad pura, de una historia poseedora de una estructura coherente. Sin embargo, existe un problema. El término *lumpenproletariado* tiene un referente intencional: aquellos sectores bajos de la sociedad que no tienen una inserción clara en el orden social (aunque la imprecisión terminológica que recién hemos mencionado ya debería alertarnos sobre la posibilidad de que tal referencia tal vez sea menos inequívoca de lo previsto). Pero existe, además de esta referencia, un claro intento de dar un contenido conceptual a la categoría. Dado que el «interior» de la historia es concebido como una historia de la producción («la anatomía de la sociedad civil es la economía política»), su distancia del proceso productivo se convierte en un rasgo distintivo del *lumpenproletariado*. Y surge el interrogante: ¿esa distancia debe hallarse solo en la turba de las grandes ciudades? Ya que si este rasgo se aplica a sectores más amplios que los *lazzaroni*, en ese caso sus efectos globales también serían más amplios y amenazarían la coherencia interna del mundo «histórico». El agudo trabajo de Peter Stallybrass que he estado citando intenta precisamente hacer eso: mostrar en los textos de Marx —especialmente en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*— los puntos cruciales en los que la categoría de *lumpenproletariado* es desestabilizada y extiende sus efectos sociales mucho más allá de lo que Marx se proponía. Pasemos ahora al análisis de Stallybrass.

En primer lugar está el hecho, señalado por el mismo Marx en *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, de que el parasitismo del *lumpenproletariado*, la escoria de la sociedad, es reproducido por la aristocracia financiera en los niveles más elevados de la organización social —gente que no gana sus ingresos mediante actividades productivas sino «embolsando la riqueza ya disponible de otros»—. Por lo tanto, la aristocracia financiera «no es otra cosa que el *resurgimiento del lumpenproletariado en la cumbre de la sociedad burguesa*». La extensión de la categoría, además, no es para Marx marginal, limitada a un pequeño grupo de especuladores, ya que se refiere a la cuestión general de la relación entre trabajo productivo e improductivo, que los economistas políticos habían discutido a partir de Adam Smith, y que es central en la estructuración del sistema capitalista[21]. Una vez que la

«exterioridad» respecto de la producción es concebida en este nivel de generalidad, resulta difícil excluirla del campo de la historicidad. Pero hay otro aspecto discutido también por Stallybrass que desdibuja aún más la línea que separa el «interior» del «exterior». Como señala Stallybrass, la dificultad con la que se enfrenta Marx en su análisis temprano del bonapartismo en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* es determinar la naturaleza social del régimen, dado que todos los regímenes políticos deberían ser la expresión de algún tipo de interés de clase. La respuesta de Marx es que la base social del régimen de Luis Bonaparte son los pequeños propietarios rurales. Sin embargo, casi de inmediato debe modificar su opinión afirmando que, dada su dispersión, los campesinos no constituyen puramente una clase sino simplemente un grupo «del mismo modo que las papas en una bolsa forman una bolsa de papas». Esto otorga al Estado de Bonaparte un grado más alto de autonomía que el que disfrutan otros regímenes que dependen de una base social más estructurada. No obstante, más tarde Marx rechazó esta solución y percibió al bonapartismo como dependiente de una base social heterogénea que posibilitó al Estado moverse entre medio de diferentes clases. Este es el comienzo, según Stallybrass, de una crisis en la teoría marxista. Esta crisis es sinónimo de la emergencia de la articulación política como absolutamente constitutiva del lazo social.

> En otras palabras, para Marx, como para Bataille, la heterogeneidad no es la *antítesis* de la unificación política, sino la condición misma de posibilidad de esa unificación. Sospecho que ese es el verdadero escándalo del *lumpenproletariado* en la teoría marxista: a saber, que representa a lo político en cuanto tal […]. Porque el lumpen parece representar menos a una clase —en el sentido que uno generalmente entiende el término en el marxismo— que a un grupo susceptible de articulación política. ¿Y qué grupo no lo es? […]. Pero si el *lumpenproletariado* puede ser tan fácilmente erigido en base, su identidad no puede ser dada antes del momento de la articulación política[22].

Al llegar a este punto, debería estar claro que estamos abandonando los supuestos que hicieron posible la explicación del cambio

histórico dentro del modelo dialéctico. La historia, después de todo, no es el terreno en el cual se desarrollaría un relato unificado y coherente. Si las fuerzas sociales constituyen el agrupamiento de una serie de elementos heterogéneos reunidos mediante la articulación política, es evidente que esta es constitutiva y básica y no la expresión de algún movimiento más profundo subyacente. Por lo tanto, nuestro próximo paso debería ser elaborar esta noción de heterogeneidad y ver cómo, si se la toma en sentido literal, modifica nuestro diagrama original. Sin embargo, antes de hacer esto quisiera referirme brevemente a la noción de «masa marginal» que propone José Nun, que contribuye a proyectar en una perspectiva más amplia algunos aspectos que hemos discutido en relación con el *lumpenproletariado* de Marx[23].

El punto de partida de Nun es una discusión sobre la categoría de «ejército industrial de reserva» que introduce Marx para describir un tipo de desempleo que es funcional a la reproducción capitalista. El argumento de Marx es que los salarios no pueden ser disminuidos más allá del nivel de subsistencia, por lo que los trabajadores temporariamente desempleados son funcionales a la acumulación capitalista dado que la competencia de una gran cantidad de trabajadores por los pocos empleos baja el nivel de los salarios y, de esta manera, aumenta la tasa de plusvalía. La imposibilidad de bajar los salarios por debajo del nivel de subsistencia impone obviamente un límite a esa funcionalidad. En términos de nuestra discusión previa: aunque los desempleados temporarios no forman parte de las relaciones capitalistas de producción, aún son funcionales al capitalismo porque contribuyen a aumentar la tasa de ganancia. Aunque son formalmente externos al sistema, se trata de una «exterioridad» diferente de la del *lumpenproletariado*, porque tienen una funcionalidad propia dentro del sistema y, como resultado, aún forman parte de una «historia de la producción». La naturaleza temporaria de su desempleo acentúa aún más este punto. Sin embargo, ¿qué ocurre si el desempleo aumenta más allá de lo necesario para mantener los salarios en el nivel de subsistencia? Es aquí donde comienza la argumentación de Nun. Evidentemente, el desempleo más allá de cierto punto deja de ser funcional a la acumulación capitalista. Es a este conjunto de desempleados, que ya no son una necesidad interna del sistema —incluso pueden ser

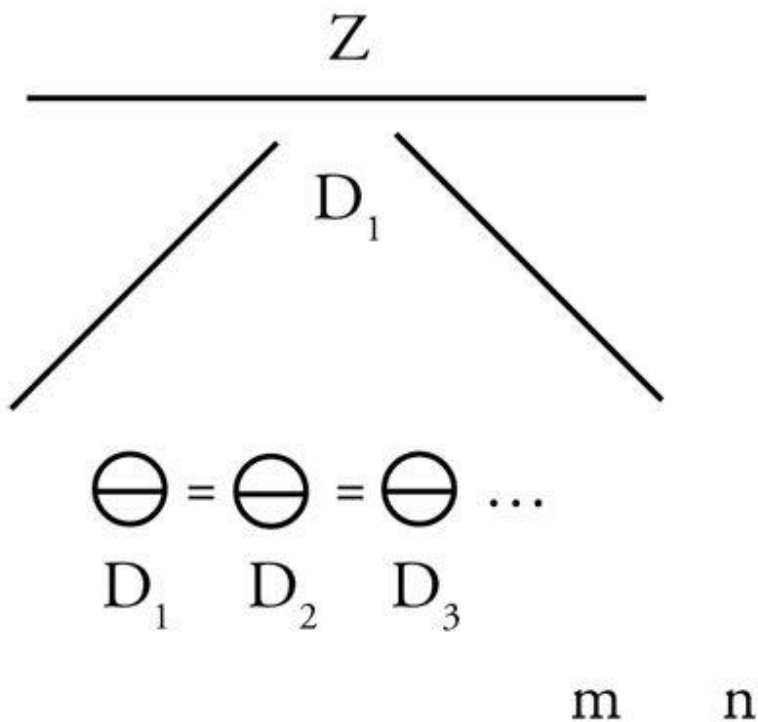
disfuncionales en relación con él—, al que Nun denomina «masa marginal». Como señala, existe en Marx una noción de «población excedente relativa» que algunos autores como Paul Sweezy y Oskar Lange han asimilado erróneamente a la categoría de «ejército industrial de reserva». Marx, de hecho, distingue tres tipos de población excedente relativa: la latente, la estancada y la fluctuante, y es solo en la última en la que la mayoría de los autores —incluido Marx— se han concentrado. Nun intenta equilibrar la balanza, mostrando las diversas formas en que el desempleo de distinto tipo se ha relacionado con la acumulación capitalista. En sus palabras:

> Cualquiera que sea el caso, la industria indudablemente se ha debilitado como empleador de la fuerza de trabajo a favor de un proceso generalizado de expansión del sector terciario, tanto público como privado. Esto ha conducido a estructuras ocupacionales que son mucho más heterogéneas e inestables de lo que podrían haber imaginado los análisis anteriores, fragmentando los mercados de trabajo y añadiendo una enorme complejidad a los efectos de la población excedente sobre los movimientos de la acumulación capitalista[24].

A esto sigue un análisis muy rico de esta complejidad, en el cual no podemos entrar en el contexto de esta discusión. Sin embargo, debemos retener un punto importante. Si la masa marginal debe ser definida «por fuera» de su funcionalidad dentro de la acumulación capitalista, y si la marginalidad no solo tiene como referente el desempleo fluctuante del sistema fabril, sino también, como nos muestra este trabajo de Nun, una variedad de situaciones que cubren el movimiento global de la población dentro de mercados fragmentados y débilmente protegidos, nos enfrentamos a una heterogeneidad que no puede ser subsumida bajo una única lógica «interna». La construcción de cualquier «interior» solo va a ser un intento parcial de dominar un «exterior» que siempre va a exceder esos intentos. En un mundo globalizado, esto se está volviendo cada vez más visible. En ese caso, sin embargo, esta contaminación entre el interior y el exterior comienza a resultar notablemente parecida a la noción de *lumpenproletariado*, una vez que la hemos expandido hasta cubrir la totalidad del trabajo improductivo y la construcción

de la identidad mediante la articulación política. Los «pueblos sin historia» han ocupado el centro de la escena hasta el punto de destrozar la noción misma de una historicidad teleológica. Entonces, olvidemos a Hegel.

Ahora contamos con todos los elementos necesarios para discutir la heterogeneidad en relación con nuestro diagrama original. Podríamos representarla de la siguiente manera:



Las demandas m y n —que no están divididas en semicírculos— son heterogéneas en el sentido de que no pueden ser representadas en ninguna ubicación estructural dentro de los dos campos antagónicos. Como dijimos antes, no estamos confrontados con una negación dialéctica en la cual el elemento negado define la identidad del elemento negador. Los «pueblos sin historia» no determinan cuáles son los pueblos históricos. Es por eso que la heterogeneidad es constitutiva. No puede ser trascendida por

ningún tipo de inversión dialéctica. Sin embargo, deberíamos preguntarnos: ¿es realmente cierto que lo heterogéneo solo puede encontrarse en los márgenes del diagrama? ¿No está ya operando dentro de él? Consideremos cuidadosamente esta cuestión. Vamos a comenzar con la frontera que separa los dos campos antagónicos. La explicación dialéctica que hemos rechazado presupone que si existe una relación antagónica (es decir, contradictoria) entre A y B, tengo dentro del concepto de A todo lo necesario para saber que va a ser negado por B y solo por B. La negatividad está ahí, pero es solo en apariencia, porque solo está presente para ser superada por una positividad superior. «Negación determinada» es el nombre de esta apariencia. Sin embargo, sin una negación determinada, inscripta ella misma en un proceso de futuras afirmaciones e inversiones, no habría historia sino la afirmación absoluta de una oposición binaria. Por lo tanto, si queremos eliminar tanto la solución dialéctica como la afirmación estática de una oposición binaria, debemos introducir algo más dentro del esquema. Es aquí donde entra en escena la heterogeneidad. Consideremos el antagonismo entre trabajadores y capitalistas tal como es presentado por la tradición marxista[25]. Si el argumento fuera realmente dialéctico debería, por un lado, deducir el antagonismo con el trabajador de la lógica misma del capital y, por el otro, tanto el trabajador como el capitalista deberían ser reducidos a categorías económicas formales (si estuviéramos hablando de antagonismos puramente *empíricos*, estaríamos fuera del campo de la determinación dialéctica). Pero en el nivel conceptual, «trabajador» significa solo «vendedor de fuerza de trabajo». En ese caso, sin embargo, no podemos definir ningún tipo de antagonismo. Afirmar que existe un antagonismo inherente al capitalismo porque el capitalista extrae plusvalía del trabajador es claramente insuficiente, porque para que exista un antagonismo es necesario que el trabajador *se resista* a dicha extracción. Pero si el trabajador es definido conceptualmente como «vendedor de fuerza de trabajo», es evidente que puedo analizar esta categoría tanto como desee y aún voy a seguir siendo incapaz de deducir lógicamente de ella la noción de resistencia. Esa resistencia solo va a surgir —o no— según cómo el trabajador concreto —y no su determinación conceptual pura— está constituido. Esto significa que el antagonismo no es inherente a las relaciones de producción

sino que se plantea entre las relaciones de producción y una identidad que es externa a ellas. Ergo, en los antagonismos sociales nos vemos confrontados con una *heterogeneidad* que no es dialécticamente recuperable. El caso del otro heterogéneo con el que comenzamos —el «dejar aparte» que ejemplificamos con los «pueblos sin historia» de Hegel— es solo una de las formas de lo heterogéneo; ahora sabemos, estrictamente hablando, que sin heterogeneidad tampoco habría ningún antagonismo.

Ya tenemos todos los elementos para inscribir la noción de «heterogeneidad» en nuestro argumento relativo al populismo. ¿De qué manera? Vamos a comenzar con la conclusión a la que llegamos en nuestro último párrafo: el antagonismo presupone la heterogeneidad porque la resistencia de la fuerza antagonizada no puede derivarse lógicamente de la forma de la fuerza antagonizante. Esto solo puede significar que los puntos de resistencia a la fuerza antagonizante siempre van a ser externos a ella. Por lo tanto, no hay puntos privilegiados de ruptura y disputa *a priori*; los puntos antagónicos particularmente intensos solo pueden ser establecidos contextualmente y nunca deducidos de la lógica interna de ninguna de las dos fuerzas enfrentadas tomadas en forma aislada. En términos prácticos —volviendo a nuestro ejemplo anterior—, no hay motivo para que las luchas que tienen lugar dentro de las relaciones de producción deban ser los puntos privilegiados de una lucha global anticapitalista. Un capitalismo globalizado crea una miríada de puntos de ruptura y antagonismos —crisis ecológicas, desequilibrios entre diferentes sectores de la economía, desempleo masivo, etcétera—, y es solo una sobredeterminación de esta pluralidad antagónica la que puede crear sujetos anticapitalistas globales capaces de llevar adelante una lucha digna de tal nombre. Y como demuestra la experiencia histórica, es imposible determinar *a priori* quiénes van a ser los actores hegemónicos en esta lucha. No resulta en absoluto evidente que vayan a ser los trabajadores. Todo lo que sabemos es que van a ser los que están fuera del sistema, los marginales —lo que hemos denominado lo heterogéneo— que son decisivos en el establecimiento de una frontera antagónica. Esto significa que la expansión de la categoría de *lumpenproletariado*, que como ya hemos visto estaba ya produciendo sus efectos en los últimos trabajos de Marx, muestra en este punto todo su potencial.

Observemos el siguiente párrafo de Frantz Fanon:

> El *lumpenproletariado*, una vez constituido, encamina todas sus fuerzas a poner en peligro la «seguridad» de la ciudad, y es el símbolo de la decadencia irrevocable, la gangrena siempre presente en el corazón de la dominación colonial. Así, los proxenetas, los vándalos, los desempleados y los criminales menores […] se vuelcan a la lucha como resueltos luchadores. Estos desocupados desclasados van a descubrir mediante la acción militante y decisiva el camino que conduce a la constitución de una nación […]. Las prostitutas también, y las sirvientas a las que se les paga dos libras al mes, todos aquellos que giran en círculos entre el suicidio y la locura van a recuperar su equilibrio, seguirán adelante y marcharán con orgullo en la gran procesión de la nación que ha despertado[26].

Estamos claramente en las antípodas de las primeras referencias de Marx y Engels al *lumpenproletariado*. Lo que está haciendo Fanon en este párrafo resulta perfectamente claro visto desde la perspectiva de nuestro argumento. En primer lugar, identifica la condición para el establecimiento de una frontera radical que haga posible la revolución anticolonialista: una exterioridad total de los actores revolucionarios respecto de las categorías sociales del *statu quo* existente. En segundo lugar, afirma que, al no estar los «excluidos» ligados a ningún interés particular, su confluencia en una voluntad revolucionaria debe tener lugar como una equivalencia *política* radical (lo que Stallybrass denomina articulación política). El subtexto es que el hecho de pertenecer a las categorías establecidas en el interior de la sociedad colonial interferiría con la formación de esa voluntad revolucionaria. Aquí no estamos lejos de la imagen maoísta del proceso revolucionario como el cercamiento de las ciudades por el campo y de una cadena de revoluciones antiimperialistas que cercan a los países imperialistas.

Sin embargo, debemos ser prudentes. Aunque Fanon está introduciendo al *lumpenproletariado* en el centro del escenario histórico, no está siguiendo la línea de pensamiento paralela que hemos visto operar incipientemente en los últimos trabajos de Marx: la extensión de la noción de *lumpenproletariado* a toda la

gama de sectores que no participan en la producción. Así, sigue identificando al *lumpenproletariado* con su referente original: la turba de la ciudad. El resultado es doble: por un lado, debe sobreenfatizar el grado de coherencia interna del orden que quiere desafiar; por el otro, como ha identificado a los «excluidos» con un referente demasiado rígido, no puede percibir el problema de la heterogeneidad en su verdadera dimensión. En términos de nuestro diagrama: la falta total de identificación de los portadores de la voluntad anticolonialista con alguna demanda particular dentro del sistema existente significa que los círculos que representan las demandas no estarían internamente divididos, ya que toda particularidad habría desaparecido. Tendríamos una *volonté générale* tal, que todas las voluntades individuales serían materialmente idénticas. Aquí no hay articulación política posible porque no hay nada que articular. La heterogeneidad simplemente ha desaparecido como resultado del regreso pleno a una inversión dialéctica. El jacobinismo está a la vuelta de la esquina.

Para ir más allá de estas simplificaciones y comprender el problema de la heterogeneidad en su verdadera dimensión, debemos ser conscientes de que ninguna de las diferenciaciones de nuestros tres diagramas podrían haber sido establecidas sin que el otro heterogéneo estuviera allí presente. Es aquí donde nuestro argumento se enlaza con las conclusiones sobre populismo a las que llegamos al final del capítulo 4. En primer lugar, como la frontera antagónica involucra, como hemos visto, un otro heterogéneo que es dialécticamente irrecuperable, siempre habrá una materialidad del significante que resista la absorción conceptual. En otras palabras: la oposición entre A y B nunca va a volverse completamente A - no A. La «esencia-B» de la B va a ser, en última instancia, no dialectizable. El «pueblo» siempre va a ser algo más que el opuesto puro del poder. Existe un real del «pueblo» que resiste la integración simbólica. En segundo lugar, en nuestro diagrama, la heterogeneidad también está presente en el particularismo de las demandas equivalenciales —un particularismo que, como sabemos, no puede ser eliminado porque es el fundamento mismo de la relación equivalencial—. En tercer lugar, como hemos visto, el particularismo (la heterogeneidad) es también lo que impide a algunas demandas incorporarse a la cadena

equivalencial. La consecuencia de esta presencia múltiple de lo heterogéneo en la estructuración del campo popular es que este tiene una complejidad interna que resiste cualquier tipo de homogeneización dialéctica. La heterogeneidad habita en el corazón mismo de un espacio homogéneo. La historia no es un proceso autodeterminado. La opacidad de una «exterioridad» irrecuperable siempre va a empañar las propias categorías que definen la «interioridad». Volviendo a nuestro ejemplo anterior: cualquier tipo de grupo subordinado, incluso en el caso extremo y puramente hipotético en que es exclusivamente una clase definida por su situación dentro de las relaciones de producción, debe tener algo de la naturaleza del *lumpenproletariado* si es que va a ser un sujeto antagónico. Por tanto, al llegar a este punto, la nitidez de la distinción de Fanon entre el «interior» y el «exterior» debe ser reemplazada por un juego mucho más complejo en el cual nada es completamente interno o completamente externo. Toda internalidad va a estar siempre amenazada por una heterogeneidad que nunca es una exterioridad pura porque habita en la propia lógica de la constitución interna. Y, a la inversa, la posibilidad de una pura exterioridad siempre va a materializarse en razón del funcionamiento de las lógicas homogeneizantes. Nuestra discusión, al principio de este capítulo, sobre los significantes flotantes ilustra claramente este punto. Una oposición pura interior/exterior presupondría una frontera inmóvil, hipótesis que hemos rechazado como descripción de cualquier proceso social real. Por el contrario, es como resultado de la indecidibilidad esencial entre lo «vacío» y lo «flotante» —que ahora podemos reformular como la indecidibilidad entre lo homogéneo y lo heterogéneo o, en nuestro ejemplo, entre el proletariado y el *lumpenproletariado*— que va a tener lugar el juego político. Este es el juego que Gramsci denominó «guerra de posición» que es, estrictamente hablando, una lógica del desplazamiento de las fronteras políticas, en el sentido que hemos definido.

Afirmar que lo político consiste en un juego indecidible entre lo «vacío» y lo «flotante» equivale, entonces, a decir que la operación política por excelencia va a ser siempre la construcción de un «pueblo». En alguna medida ya habíamos llegado a esta conclusión al final del capítulo 4, pero ahora, después de introducir las

nociones de significantes flotantes y heterogeneidad, podemos ver más claramente la dimensión de esa construcción que otorga al populismo su verdadero sentido. En primer lugar, hay una ampliación de las operaciones discursivo-estratégicas que requiere la construcción del pueblo. En nuestro modelo original, solo dos de estas operaciones eran concebibles, a saber: la formación de la cadena equivalencial y su cristalización en una entidad unificada mediante la producción de significantes vacíos. Pero la frontera antagónica como tal era considerada como algo dado y no era un objeto de construcción hegemónica. Ahora sabemos que la construcción del pueblo implica también la construcción de la frontera que el pueblo presupone. Las fronteras son inestables y están en un proceso de desplazamiento constante. Es por eso que hemos hablado de «significantes flotantes». Esto conduce a un nuevo juego hegemónico: todo nuevo pueblo va a requerir la reconstitución del espacio de representación mediante la construcción de una nueva frontera. Lo mismo ocurre con los «exteriores» al sistema: toda transformación política no solo implica una reconfiguración de demandas ya existentes, sino también la incorporación de demandas nuevas (es decir, de nuevos actores históricos) a la escena política —o su opuesto: la exclusión de otros que estaban presentes previamente—.

Esto significa que *todas* las luchas son, por definición, *políticas*. Hablar de una «lucha política» es, en sentido estricto, una redundancia. Pero esto es así solo porque lo político ha dejado de ser una categoría regional. Por lo cual no hay lugar para la distinción, como en el socialismo clásico, entre la lucha económica y la lucha política; las luchas económicas son tan políticas como las que tienen lugar en el nivel del Estado concebido en su sentido limitado[27]. La razón de esto es clara. Como hemos señalado en el capítulo 4, lo político es, en cierto sentido, la anatomía del mundo social, porque es el momento de institución de lo social. No todo es político en la sociedad porque tenemos muchas formas sociales sedimentadas que han desdibujado las huellas de su institución política originaria, pero si la heterogeneidad es constitutiva del lazo social, siempre vamos a tener una dimensión política por la cual la sociedad —y el pueblo— son constantemente reinventados.

¿Significa esto que lo político se ha convertido en sinónimo de

populismo? Sí, en el sentido en el cual concebimos esta última noción. Al ser la construcción del pueblo el acto político *par excellance* —como oposición a la administración pura dentro de un marco institucional estable—, los requerimientos *sine que non* de lo político son la constitución de fronteras antagónicas dentro de lo social y la convocatoria a nuevos sujetos de cambio social, lo cual implica, como sabemos, la producción de significantes vacíos con el fin de unificar en cadenas equivalenciales una multiplicidad de demandas heterogéneas. Pero estas constituyen también los rasgos definitorios del populismo. No existe ninguna intervención política que no sea hasta cierto punto populista. Sin embargo, esto no significa que todos los proyectos políticos sean igualmente populistas; eso depende de la extensión de la cadena equivalencial que unifica las demandas sociales. En tipos de discursos más institucionalizados (dominados por la lógica de la diferencia), esa cadena se reduce al mínimo, mientras que su extensión será máxima en los discursos de ruptura que tienden a dividir lo social en dos campos. Pero cierta clase de equivalencia (cierta producción de un «pueblo») es necesaria para que un discurso pueda ser considerado político. En cualquier caso, lo que es importante destacar es que no estamos tratando con dos tipos diferentes de política: solo el segundo es político; el otro implica simplemente la muerte de la política y su reabsorción por las formas sedimentadas de lo social. Esta distinción coincide, en gran medida, con aquella propuesta por Rancière entre *police* y *le peuple*, que discutiremos en la conclusión.

Para finalizar, diremos que nuestro análisis tiene muchos puntos de convergencia con el de Georges Bataille en su conocido trabajo sobre «La estructura psicológica del fascismo»[28]. El momento de la homogeneidad, de la manera como él lo presenta, coincide, casi punto por punto, con lo que hemos denominado la «lógica de la diferencia»: «*Homogeneidad* significa la conmensurabilidad de elementos y la conciencia de esa conmensurabilidad: las relaciones humanas son sostenidas por una reducción a reglas fijas basadas en la conciencia de la posible identidad de personas y situaciones definibles; en principio, toda violencia es excluida de este curso de existencia»[29]. También vincula lo heterogéneo con lo que excede a una historia de la producción:

> El mundo *heterogéneo* incluye todo lo que resulta del gasto *improductivo* (las cosas sagradas forman ellas mismas parte de este todo). Esto consiste en todo aquello que es rechazado por la sociedad homogénea como desperdicio o como valor superior trascendente […] los numerosos elementos o formas sociales que la sociedad homogénea no puede asimilar: las muchedumbres, los guerreros, las clases aristocráticas y empobrecidas, diferentes tipos de individuos violentos, o al menos aquellos que rechazan la norma (los locos, los líderes, los poetas, etcétera[30]).

El elemento afectivo, que hemos destacado en la constitución de las identidades populares, está también presente en el análisis de Bataille:

> En la realidad heterogénea, los símbolos cargados de valor afectivo tienen la misma importancia que los elementos fundamentales, y la parte tiene el mismo valor que el todo. Es fácil notar que, mientras que la estructura de conocimiento para una realidad homogénea es la de la ciencia, el conocimiento de una realidad heterogénea como tal se halla en el pensamiento místico de los primitivos y en los sueños: es idéntico a la estructura del inconsciente[31].

Finalmente, también destaca los resultados homogeneizantes de las prácticas articulatorias:

> Comenzando con elementos sin forma y empobrecidos, el ejército, bajo el impulso imperativo, se vuelve organizado y logra internamente una forma homogénea por la negación del carácter desordenado de sus elementos: de hecho, la masa que constituye el ejército pasa de una existencia agotada y arruinada a un orden geométrico purificado, de la falta de forma a la rigidez agresiva[32].

Aquí finaliza nuestra exploración. La emergencia del pueblo depende de las tres variables que hemos aislado: relaciones equivalenciales representadas hegemónicamente a través de significantes vacíos; desplazamientos de las fronteras internas a través de la producción de significantes flotantes; y una

heterogeneidad constitutiva que hace imposibles las recuperaciones dialécticas[33] y otorga su verdadera centralidad a la articulación política. Con esto hemos alcanzado una noción plenamente desarrollada de populismo.

6. REPRESENTACIÓN Y DEMOCRACIA

Ya hemos alcanzado una noción desarrollada del populismo. En este capítulo vamos a esbozar algunas de las consecuencias que ella implica para ciertas categorías centrales de la teoría política. Dos de estas categorías son las de «representación» y «democracia», y sobre ellas vamos a concentrar nuestro análisis.

LAS DOS CARAS DE LA REPRESENTACIÓN

Ernest Barker, al analizar el numeroso grupo de seguidores de los dictadores fascistas, en relación con la noción de representación afirma lo siguiente: «El hecho fundamental es que este seguimiento representa o refleja la voluntad del líder, y no que el líder represente o refleje la voluntad de los seguidores. Si hay representación, es representación inversa, procediendo hacia abajo desde el líder. El partido representa al líder: el pueblo, en tanto que toma su orientación del partido, representa y refleja la orientación del líder»[1]. Barker plantea la representación como dominada por una clara alternativa: o bien el líder representa la voluntad de sus seguidores, o bien los seguidores representan la voluntad del líder. Debemos cuestionar la alternativa de Barker en dos puntos: (1) tenemos motivos para dudar de que la alternativa sea tan exclusiva como Barker piensa que es; (2) también tenemos motivos para dudar de que la segunda posibilidad —los seguidores representando la voluntad del líder— se limite tan solo a las dictaduras fascistas.

Vamos a concentrarnos en lo que está implicado en un proceso de representación que tiene lugar bajo condiciones democráticas[2]. La teoría de la democracia, comenzando con Rousseau, siempre ha sido muy recelosa de la representación y la ha aceptado solo como un mal menor, dada la imposibilidad de una democracia directa en comunidades grandes como los modernos Estados nación. A partir de estas premisas, la democracia debe ser lo más transparente posible: el representante debe transmitir lo más fielmente posible la voluntad de aquellos a quienes representa. ¿Sin embargo, es esta una descripción válida de lo que realmente está implicado en un proceso de representación? Existen buenos motivos para pensar que no. La función del representante no es simplemente transmitir la voluntad de aquellos a quienes representa, sino dar credibilidad a esa voluntad en un *milieu* diferente de aquel en el que esta última fuera originalmente constituida. Esa voluntad es siempre la voluntad de un grupo sectorial, y el representante debe demostrar que es compatible con el interés de la comunidad como un todo.

Está en la naturaleza de la representación el hecho de que el representante no sea un mero agente pasivo, sino que deba añadir algo al interés que representa. Este agregado, a su vez, se refleja en la identidad de los representados, que se modifica como resultado del proceso mismo de representación. Así, la representación constituye un proceso en dos sentidos: un movimiento desde el representado hacia el representante, y un movimiento correlativo del representante hacia el representado. El representado depende del representante para la constitución de su propia identidad. Por lo tanto, la alternativa que describe Barker no corresponde a dos tipos diferentes de régimen; de hecho, no es de ninguna manera una alternativa: simplemente señala las dos dimensiones que son inherentes a *cualquier* proceso de representación.

Podría sostenerse que, aunque las dos dimensiones son inherentes a la representación, la última sería más democrática siempre que el primer movimiento —desde los representados hacia el representante— prevalezca sobre el segundo. Sin embargo, lo que este argumento no toma en cuenta es la naturaleza de la voluntad a ser representada. Si tuviéramos una voluntad plenamente constituida —de un grupo corporativo, por ejemplo—, el margen de maniobra de los representantes sería, de hecho, limitado. Sin embargo, este es un caso extremo dentro de una gama más amplia de posibilidades. Tomemos, en el extremo opuesto, el caso de sectores marginales con un bajo grado de integración en el marco estable de una comunidad. En ese caso, no estaríamos tratando con una voluntad a ser representada, sino más bien con la constitución de esa voluntad mediante el proceso mismo de representación. La tarea del representante, no obstante, es democrática, ya que sin su intervención no habría una incorporación de esos sectores marginales a la esfera pública. Pero en ese caso, su tarea consistirá no tanto en transmitir una voluntad, sino más bien en proveer un punto de identificación que constituirá como actores históricos a los sectores que está conduciendo. Como siempre va a existir cierta distancia entre un interés sectorial —incluso uno plenamente constituido— y la comunidad en general, siempre va a haber un espacio dentro del cual este proceso de identificación va a tener lugar. Es en este momento de la identificación donde vamos a concentrar ahora nuestra atención.

Comencemos por considerar la «representación simbólica» del modo como es planteada por Hanna Fenichel Pitkin en un libro publicado hace cuarenta años, pero que sigue siendo el mejor tratamiento teórico de la noción de representación que podemos encontrar en la literatura existente[3]. Según Pitkin, en la representación simbólica

> en realidad no importa cómo se mantiene satisfecho al elector, ya sea por algo que el representante hace, o cómo se ve, o porque consigue estimular al elector para que se identifique con él […]. Pero en ese caso, un monarca o dictador puede ser un líder más exitoso y dramático, y por lo tanto un mejor representante, que un miembro electo del Parlamento. Un líder de este tipo exige lealtades emocionales e identificación en sus seguidores, los mismos elementos irracionales y efectivos producidos por banderas, himnos y bandas marchando. Por supuesto, la representación vista bajo esta luz tiene poco o nada que ver con un reflejo fiel de la voluntad popular, o con la promulgación de leyes deseadas por la gente[4].

Así, la representación se convierte en el medio de homogeneización de lo que en el capítulo anterior denominamos una masa heterogénea: «Si el principal objetivo a ser alcanzado es la unión de la nación en un todo unificado, la creación de una nación, entonces es tentador concluir que un solo símbolo espectacular puede lograr esto de manera mucho más efectiva que toda una legislatura de representantes […]. La verdadera representación es el carisma»[5]. El líder se convierte así en un productor de símbolos y su actividad, ya no concebida como «actuar para» sus electores, comienza a identificarse con un liderazgo efectivo. La forma extrema de representación simbólica la encontramos en el fascismo: «En el extremo, este punto de vista se convierte en la teoría fascista de la representación (no la teoría del Estado corporativo, sino la de la representación por un *Führer*) […]. Pero en la teoría fascista, este equilibrio [entre conductor y sujeto] se inclina definitivamente hacia el otro lado: el líder debe obligar a sus seguidores a ajustarse a lo que él hace»[6]. La crítica de Pitkin de las limitaciones de una aproximación puramente simbólica a la representación termina con

una distinción entre causas y razones:

> Es importante preguntarnos qué hace que la gente crea en un símbolo o acepte a un líder, pero es igual de importante preguntarnos cuando aceptan, cuáles son sus motivos para aceptar un líder. Solo si restringimos nuestra visión de representación exclusivamente al ejemplo de los símbolos, nos vemos tentados a pasar por alto esta última cuestión […]. Como lo expresó un cientista político [Hienz Eulau]: «La representación implica no el mero hecho» de que los representados aceptan las decisiones del representante, «sino más bien las razones que tienen para hacerlo»; y las razones son diferentes de las causas[7].

En mi opinión, Pitkin oscurece el verdadero problema. La cuestión no reside tanto en distinguir entre causas y razones —una distinción que por cierto acepto—, sino en analizar si las fuentes de validez de la razones *preceden* a la representación o son constituidas *mediante* la representación. Lo que omite a lo largo de toda su discusión es el problema que planteamos al comienzo: ¿qué ocurre si tenemos identidades débilmente constituidas cuya constitución requiere, precisamente, representación en primer lugar? En capítulos previos hemos abordado esta cuestión en términos de la distinción entre un contenido óntico y su valor ontológico. Como dijimos, en una situación de desorden radical se necesita *algún* tipo de orden y, cuanto más generalizado es ese desorden, menos importante se vuelve el contenido óntico de aquello que restaura el orden. El contenido óntico es investido con el valor ontológico de representar al orden como tal. En ese caso, la identificación siempre va a proceder a través de esta investidura ontológica y, como resultado de ello, siempre va a requerir el segundo movimiento que hemos presentado como inherente a la representación, que va del representante a los representados. Volviendo a nuestra discusión sobre psicoanálisis: la investidura en un objeto parcial implica elevar el objeto a la dignidad de la Cosa. Una vez que han tenido lugar algunas identificaciones políticas básicas, pueden darse las razones de las decisiones y elecciones particulares, pero estas últimas requieren como punto de partida una identidad que no precede sino que es resultado del proceso de representación. Hemos

visto en nuestra discusión sobre Freud que la relación con el líder depende del grado de distancia entre el yo y el yo ideal. Cuanto menor es la distancia, en mayor medida el líder se vuelve un *primus inter pares* y, como resultado, mayor se vuelve el terreno donde operan las «razones» en el sentido de Pitkin. Pero necesariamente, siempre va a existir cierta distancia entre ambos, de manera que la identificación mediante la representación siempre va a estar presente en alguna medida.

La dificultad con el análisis de Pitkin es que, para ella, la esfera de las razones existe independientemente de cualquier identificación; las razones operan totalmente fuera de la representación. El resultado es que ella solo puede ver irracionalidad en cualquier tipo de representación simbólica. No puede distinguir de manera apropiada entre lo que sería la manipulación y desprecio absoluto hacia la voluntad popular y lo que sería la constitución de esa voluntad mediante la representación simbólica. Es cierto que ella percibe al fascismo solo como un caso extremo de representación simbólica, pero, dadas sus premisas, no tiene las herramientas teóricas para abordar casos menos extremos. Por esa razón, toda su discusión sobre este punto gira en torno a la cuestión del respeto o la ignorancia de la voluntad popular, sin considerar cómo se constituye esa voluntad popular en primer lugar, ni si la representación no es la premisa misma de esa constitución.

Una vez alcanzada esta conclusión, podemos vislumbrar la relevancia de la problemática de la representación para nuestra discusión sobre populismo, ya que la construcción del pueblo sería imposible sin el funcionamiento de los mecanismos de la representación. Como hemos visto, la identificación con un significante vacío es la condición *sine que non* de la emergencia de un pueblo. Pero el significante vacío puede operar como un punto de identificación solo porque *representa* una cadena equivalencial. El doble movimiento que detectamos en el proceso de representación está inscripto en gran medida en la emergencia de un pueblo. Por un lado, la representación de la cadena equivalencial por el significante vacío no es una representación puramente pasiva. El significante vacío es algo más que la imagen de una totalidad preexistente: es lo que *constituye* esa totalidad, añadiendo

así una nueva dimensión cualitativa. Esto corresponde al segundo movimiento en el proceso de representación: desde el representante hacia los representados. Por otro lado, si el significante vacío va a operar como un punto de identificación para todos los eslabones de la cadena, debe efectivamente representarlos, no puede volverse totalmente autónomo de ellos. Esto corresponde al primer movimiento que encontramos en la representación: desde los representados hacia el representante. Como sabemos, este doble movimiento es el *locus* de una tensión. La autonomización del momento totalizador más allá de cierto punto destruye al pueblo al eliminar el carácter representativo de esa totalidad. Pero una autonomización radical de las diversas demandas tiene el mismo efecto, porque rompe la cadena equivalencial y hace imposible el momento de la totalización representativa. Esto es lo que ocurre, como hemos visto, cuando prevalece la lógica de la diferencia, más allá de cierto punto, por sobre la lógica de la equivalencia.

Podríamos enfocar esta cuestión desde un ángulo diferente —a través de la combinación entre homogeneidad y heterogeneidad en la cual consiste la representación—, sin embargo, llegaríamos a conclusiones idénticas. La constitución de un «pueblo» requiere una complejidad interna que está dada por la pluralidad de las demandas que forman la cadena equivalencial. Esta es la dimensión de la heterogeneidad radical, porque nada en esas demandas, consideradas individualmente, anticipa un «destino manifiesto» por el cual deberían tender a fundirse en algún tipo de unidad: nada en ellas anticipa que podrían constituir una cadena[8]. Esto es lo que hace necesario el momento homogeneizante del significante vacío. Sin este momento no existiría una cadena equivalencial. Por lo tanto, la función homogeneizante del significante vacío constituye la cadena y, al mismo tiempo, la representa. Pero esta doble función no es otra cosa que las dos caras del proceso de representación que hemos detectado. La conclusión es clara: toda identidad popular tiene una estructura interna que es esencialmente representativa.

Sin embargo, si la representación aclara algo sobre la estructura interna del populismo, podríamos decir que, a la inversa, el populismo echa luz sobre algo perteneciente a la esencia de la representación. Porque el populismo, como hemos visto, es el terreno de una indecidibilidad primaria entre la función

hegemónica del significante vacío y la equivalencia de la demandas particulares. Existe una tensión entre ambas, pero no es otra cosa que el espacio de constitución de un «pueblo». ¿Y qué es esto sino la tensión que hemos encontrado entre los dos movimientos opuestos pero necesarios que constituyen la estructura interna de la representación? La construcción de un «pueblo» no es simplemente la aplicación a un caso particular de una teoría general de la representación que podría ser formalizada a un nivel más abstracto; es, por el contrario, un caso *paradigmático*, porque es *aquel* que revela la representación por lo que es: el terreno primario de constitución de la objetividad social. Consideremos por un momento algunos de los otros ejemplos de representación simbólica discutidos por Piktin: un pez representando a Cristo, por ejemplo. En todos esos casos, ya sea que el símbolo sea puramente arbitrario y, como resultado, se transforme en un signo, o que exista algún tipo de analogía que sostiene y explica el simbolismo, existe un rasgo común: lo que está siendo representado existe como un objeto pleno con anterioridad y en forma totalmente separada del proceso de representación. En la teoría psicoanalítica, esto es lo que podría ser identificado como un enfoque jungueano, para el cual existen símbolos *a priori* asociados a objetos específicos en el inconsciente colectivo. Es solo con la descripción freudiana/lacaniana del funcionamiento del inconsciente que la representación se vuelve ontológicamante fundamental —como hemos visto, los nombres constituyen retrospectivamente la unidad del objeto—. Y resulta difícil encontrar un terreno que *revele* mejor esta constitución que las fluctuaciones constantes en la nominación del pueblo. La principal dificultad con las teorías clásicas de la representación política es que la mayoría de ellas concibió la voluntad del pueblo como algo constituido *antes* de la representación. Esto es lo que ocurre con el modelo agregativo de la democracia (Schumpeter, Downs) que reduce el pueblo a un pluralismo de intereses y valores; y con el modelo deliberativo (Rawls, Habermas), que encontró tanto en la *justice as fairness*, como en los procedimientos dialógicos, las bases de un consenso racional que eliminaría toda opacidad en los procesos de representación[9]. Una vez que llegamos a este punto, la única pregunta relevante es cómo *respetar* la voluntad de los representados, dando por sentado que tal voluntad existe en primer

lugar.

DEMOCRACIA E IDENTIDADES POPULARES

La transición de nuestra discusión sobre representación simbólica a la teoría política de Claude Lefort, con la cual comenzaremos nuestro estudio de la democracia popular, resulta fácil dado que Lefort basa su enfoque en la transformación simbólica que hizo posible el advenimiento de la democracia moderna[10]. Según el muy conocido análisis de Lefort, tal mutación implicó una revolución en el imaginario político por la cual una sociedad jerárquica centrada en el rey como punto de unidad del poder, el conocimiento y la ley, fue reemplazada por una descorporeización materializada en la emergencia del lugar del poder como esencialmente vacío. En sus palabras:

> El poder estaba encarnado en el príncipe, y por lo tanto daba a la sociedad un cuerpo. Y a causa de esto, un conocimiento latente pero efectivo de lo que *uno* significaba para el *otro* existía en el conjunto social. Este modelo muestra el rasgo revolucionario y sin precedentes de la democracia. El lugar del poder se convierte *en un lugar vacío* […]. El ejercicio del poder está sujeto a procedimientos de redistribuciones periódicas […]. El fenómeno implica una institucionalización del conflicto […]. En mi opinión, el punto importante es que la democracia es institucionalizada y sostenida por la disolución de los indicadores de la certeza. Inaugura una historia en la cual la gente experimenta una indeterminación fundamental en cuanto a la base del poder, la ley y el conocimiento, y en cuanto a la base de las relaciones entre el *yo* y el *otro*, en todos los niveles de la vida social[11].

¿Qué pensar de esta secuencia? En algún sentido ciertas distinciones que, con una terminología diferente, hemos introducido en este libro están claramente presentes en el texto de Lefort. La noción de un orden jerárquico garantizado y personificado por el rey, en el cual no hay una institucionalización de los conflictos sociales, resulta muy similar a lo que hemos denominado la lógica de la

diferencia. En tanto la igualdad como valor es reconocida por Lefort como la marca de la democracia, parecería que no estamos lejos de nuestra lógica equivalencial. Sin embargo, es aquí donde el análisis de Lefort toma un camino diferente del que hemos elegido en nuestro estudio de la formación de las identidades populares, ya que, según él, el marco simbólico democrático debe ser opuesto al totalitarismo. Este último es descripto en los siguientes términos:

> Entre la esfera del poder, la esfera de la ley, y la esfera del conocimiento tiene lugar una condensación. El conocimiento de los objetivos principales de la sociedad y las normas que regulan las prácticas sociales se convierte en propiedad del poder, y al mismo tiempo el propio poder exige ser el órgano de un discurso que articula lo real como tal. El poder se encarna en un grupo y, en su nivel más alto, en un solo individuo, y se funde con un conocimiento que también se encarna, de tal manera que nada lo puede dividir[12].

Sin embargo, el totalitarismo, aunque se opone a la democracia, ha surgido dentro del terreno de la revolución democrática. El mecanismo de la transición de uno a otro, es descripto en estos términos:

> Cuando los individuos se sienten cada vez más inseguros como resultado de una crisis económica o de los estragos de la guerra, cuando los conflictos entre clases y grupos se exacerban y ya no pueden resolverse simbólicamente dentro de la esfera política, cuando el poder parece haberse hundido al nivel de la realidad y no ser más que un instrumento para la promoción de los intereses y apetitos de la ambición vulgar y, en una palabra, aparece *en* la sociedad, y cuando al mismo tiempo la sociedad parece estar fragmentada, entonces vemos el desarrollo de la fantasía del Pueblo-Uno, los comienzos de la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social unido en su cabeza, de un poder encarnado, de un Estado libre de división[13].

En este punto, los lectores de este libro podrían comenzar a pensar que en esta última descripción hay algo que resulta vagamente familiar. Varios de los rasgos de esa descripción podrían ser

aplicados a los movimientos populistas que describimos en nuestro texto, la mayoría de los cuales, por supuesto, no son en lo más mínimo totalitarios. La construcción de una cadena de equivalencias a partir de una dispersión de demandas fragmentadas y su unificación en torno a posiciones populares que operan como significantes vacíos no es en sí misma totalitaria, sino la condición misma de la construcción de una voluntad colectiva que, en muchos casos, puede ser profundamente democrática. El hecho de que algunos movimientos populistas puedan ser totalitarios y que presenten muchos o todos los rasgos que describe Lefort tan apropiadamente es sin duda cierto, pero el espectro de articulaciones posibles es mucho más diverso de lo que la simple oposición totalitarismo/democracia parece sugerir. La dificultad con el análisis que hace Lefort de la democracia es que se concentra exclusivamente en los *regímenes* democráticos liberales y no presta una atención adecuada a la construcción de los *sujetos* democráticos populares. Esto tiene una serie de consecuencias que limitan el alcance del análisis. Para dar un ejemplo: el *lugar* del poder en las democracias está, para Lefort, vacío. Para mí, la cuestión se plantea de manera diferente: es una cuestión de *producción* de vacuidad a partir del funcionamiento de la lógica hegemónica. La vacuidad es, para mí, un tipo de identidad, no una ubicación estructural. Si el marco simbólico de una sociedad es lo que sostiene, como piensa Lefort —y en este punto coincido con él— un régimen determinado, el lugar del poder no puede estar totalmente vacío. Incluso la más democrática de las sociedades tendrá límites simbólicos para determinar quién puede ocupar el lugar del poder. Entre la encarnación total y la vacuidad total existe una gradación de situaciones que involucran encarnaciones parciales. Y estas son, precisamente, las formas que toman las prácticas hegemónicas.

Por lo tanto, ¿cómo pasar de este punto a discutir más minuciosamente la relación entre populismo y democracia? Es aquí donde quiero introducir en mi argumento algunas distinciones contenidas en el trabajo reciente de Chantal Mouffe[14]. Ella comienza reconociendo su deuda intelectual con la obra de Lefort, pero hace también una salvedad crucial a ese reconocimiento que, de hecho, cambia el terreno del debate:

> En lugar de simplemente identificar la forma moderna de la democracia con el lugar vacío del poder, quisiera también destacar la distinción entre dos aspectos: por un lado, la democracia como forma de gobierno, es decir, el principio de soberanía del pueblo; por otro lado, el marco simbólico dentro del cual este gobierno democrático se ejerce. La novedad de la democracia moderna, lo que la hace propiamente moderna es que, con el advenimiento de la «revolución democrática», el viejo principio democrático según el cual «el poder debería ser ejercido por el pueblo» surge nuevamente, pero esta vez dentro de un marco simbólico dado por el discurso liberal, con su fuerte énfasis en el valor de las libertades individuales y los derechos humanos[15].

Así, mientras Lefort solo percibe la cuestión de la democracia como ligada al marco simbólico liberal, identificando implícitamente la democracia con la democracia liberal, Mouffe percibe solo una articulación contingente entre ambas tradiciones:

> Por un lado, tenemos la tradición liberal constituida por el gobierno de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por el otro, la tradición democrática, cuyas ideas principales son las de la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular. No hay una relación necesaria entre esas dos tradiciones diferentes, sino solo una articulación histórica contingente[16].

Una vez que la articulación entre liberalismo y democracia es considerada como meramente contingente, se deducen necesariamente dos conclusiones obvias: (1) otras articulaciones contingentes son también posibles, por lo que existen formas de democracia fuera del marco simbólico liberal —el problema de la democracia, visto en su verdadera universalidad, se convierte en el de la pluralidad de marcos que hacen posible la emergencia del «pueblo»—; (2) como esta emergencia del pueblo ya no es más el efecto directo de algún marco determinado, la cuestión de la constitución de una subjetividad popular se convierte en una parte integral de la cuestión de la democracia (este es el aspecto que no

ha sido tomado suficientemente en cuenta por Lefort). Un corolario es que no hay ningún régimen político que sea autorreferencial. Podemos, por supuesto, ampliar la noción de una matriz simbólica para incluir dentro de ella la constitución de los sujetos sociales y políticos, pero en ese caso estamos desdibujando cualquier división clara entre Estado y sociedad civil. El desdibujamiento de la división no significa, sin embargo, aniquilarla de un modo autoritario —no toda politización de la sociedad civil es equivalente a una unificación autoritaria—. La visión de Gramsci de la hegemonía, por ejemplo, trasciende la distinción Estado/sociedad civil, pero es, sin embargo, profundamente democrática porque implica la introducción de nuevos sujetos colectivos en la arena histórica.

¿Cómo concebir, sin embargo, esta articulación contingente entre liberalismo y democracia? Mouffe es muy crítica de la denominada «democracia deliberativa» actual, que intenta precisamente eliminar la naturaleza contingente de la articulación y convertirla en una de implicación necesaria (Rawls se inclina más hacia el lado del liberalismo y Habermas, más hacia el de la democracia). Sin embargo, lo que es más revelador para nuestros propósitos es el intento de Mouffe de explicar qué debería entenderse por articulación contingente. Su principal esfuerzo, por estar interesada fundamentalmente en la cuestión de la democracia en sociedades dominadas por un marco simbólico liberal, es proponer lo que ella denomina un modelo agonístico de democracia, pero en el proceso de su formulación ella aclara una multiplicidad de aspectos que son relevantes para una teoría general de la democracia, ya sea liberal o no.

> Al privilegiar la racionalidad, tanto la perspectiva deliberativa como la agregativa dejan de lado un elemento esencial que es el rol crucial que juegan las pasiones y los afectos en asegurar la lealtad a los valores democráticos […]. El fracaso de la actual teoría democrática en abordar la cuestión de la ciudadanía es consecuencia del hecho de operar con una concepción del sujeto que percibe a los individuos como anteriores a la sociedad, portadores de derechos naturales, que son o bien agentes maximizadores de la utilidad o bien sujetos racionales. En todos los casos son

> abstraídos de sus relaciones sociales y de poder, de su lenguaje, de su cultura y de todo el conjunto de prácticas que hacen posible la actuación social. Lo que se excluye en estos enfoques racionalistas es la cuestión misma de cuáles son las condiciones de existencia de un sujeto democrático[17].

Desde esta perspectiva, Mouffe hace varias referencias a Wittgenstein: a la creencia como anclada en una forma de vida, y a la necesidad de una fricción que implica la necesidad de renunciar al sueño de un consenso racional.

Las principales consecuencias de este enfoque son, por un lado, que el análisis es desplazado de la estructura formal de un espacio político-simbólico hacia un «modo de vida» más amplio donde la subjetividad política es constituida; y por el otro lado, que surge una visión de la subjetividad política en la cual una pluralidad de prácticas y adhesiones apasionadas entran en un cuadro en el que la racionalidad —ya sea individual o dialógica— ya no es un componente dominante. Pero con esto llegamos al punto en el que esta noción de la identidad democrática es prácticamente indiferenciable de lo que hemos denominado identidad popular. Todos los componentes están allí: el fracaso de un orden puramente conceptual para explicar la unidad de los agentes sociales; la necesidad de articular una pluralidad de posiciones o demandas a través de la nominación, dado que ninguna racionalidad *a priori* lleva a esas demandas a unirse en torno a un centro; y el rol principal del afecto en la cementación de esta articulación. La consecuencia es inevitable: la construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático. Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia. Si agregamos a esto que el pueblo, como hemos visto, no está esencialmente limitado a ninguna matriz simbólica particular, hemos abarcado en todas sus dimensiones el problema del populismo contemporáneo.

Ahora debemos preguntarnos acerca de los puntos en los cuales nuestra discusión sobre la democracia se enlaza con la del populismo. El eje de nuestro argumento sobre democracia ha sido que es necesario transferir la noción de vacuidad desde el *lugar* del poder en un régimen democrático —como propone Lefort— hacia los propios sujetos que ocupan ese lugar. Lo que estamos sugiriendo

es lo siguiente: resulta insuficiente plantear la cuestión como si la vacuidad solo significara la ausencia de cualquier determinación en el lugar del poder y que a causa de esta ausencia, cualquier fuerza particular, sin dejar de ser particular, podría ocupar ese lugar. Eso podría ser cierto si estuviéramos tratando meramente con los aspectos jurídicos, formales de la democracia, pero como bien sabe Lefort, la noción de *politeia* que él tanto aprecia y a la que se refiere significa toda una forma de vida política de la comunidad, de la cual los aspectos constitucionales representan solo una cristalización formal. Así, si se considera la cuestión de la *politeia* en su verdadera generalidad —que implica también la formación de una subjetividad, como plantea Mouffe—, el análisis de la vacuidad no puede permanecer en el nivel de un lugar no afectado por aquellos que lo ocupan; e inversamente, los ocupantes también deben ser afectados por la naturaleza del lugar que ocupan. Consideremos la cuestión desde las dos caras de esta relación. En primer lugar, desde la posición de los ocupantes del poder. Sabemos que existe un abismo insalvable entre la particularidad de los grupos que integran una comunidad —a menudo en conflicto entre sí— y la comunidad como un todo, concebida como una totalidad universal. Y sabemos también que tal abismo solo puede ser mediado hegemónicamente a través de una particularidad que, en algún punto, asume la representación de una totalidad que es inconmensurable con ella. Pero para que esto sea posible, la fuerza hegemónica debe presentar su propia particularidad como la encarnación de una universalidad vacía que la trasciende. Por lo tanto, no es el caso de que exista una particularidad que simplemente ocupa un espacio vacío, sino una particularidad que, porque ha triunfado en una lucha hegemónica para convertirse en el significante vacío de la comunidad, tiene un derecho legítimo a ocupar ese lugar. La vacuidad no es solo un dato del derecho constitucional, es una construcción política. Consideremos ahora la cuestión desde el otro lado, desde el del lugar del vacío. La vacuidad, en lo que al lugar se refiere, no significa simplemente *vacío* en su sentido literal; por el contrario, hay vacuidad porque ella apunta a la plenitud ausente de la comunidad. Vacuidad y plenitud son, de hecho, sinónimos. Pero esa plenitud/vacuidad solo puede existir encarnada en una fuerza hegemónica. Esto significa

que la vacuidad circula entre el lugar y sus ocupantes, que se contaminan entre sí. Esto significa que la lógica de los dos cuerpos del rey no ha desaparecido en la sociedad democrática. Simplemente no es cierto que la vacuidad pura haya reemplazado al cuerpo inmortal del rey. Este cuerpo inmortal es encarnado por la fuerza hegemónica. Lo que ha cambiado en la democracia en comparación con los *Anciens Régimes* es que en estos, la encarnación tenía lugar en un solo cuerpo, mientras que en la actualidad transmigra a través de una variedad de cuerpos. Pero la lógica de la encarnación continúa operando bajo condiciones democráticas y, en ciertas circunstancias, puede adquirir una considerable estabilidad. Pensemos en un fenómeno como el gaullismo. Se puede decir que uno de los déficit hegemónicos fundamentales de la Cuarta República Francesa fue su incapacidad para proveer símbolos relativamente estables para encarnar el lugar vacío.

Sin embargo, en este punto debemos avanzar un paso más en nuestro argumento. Los significantes vacíos solo pueden desempeñar su rol si significan una cadena de equivalencias, y solo si lo hacen constituyen un «pueblo». En otras palabras: la democracia solo puede fundarse en la existencia de un sujeto democrático, cuya emergencia depende de la articulación vertical entre demandas equivalenciales. Un conjunto de demandas equivalenciales articuladas por un significante vacío es lo que constituye un «pueblo». Por lo tanto, la posibilidad misma de la democracia depende de la constitución de un «pueblo» democrático. También sabemos que si va a haber una articulación/combinación entre democracia y liberalismo, deben combinarse dos tipos de demandas diferentes. La combinación, sin embargo, puede tener lugar de dos formas distintas: o bien un tipo de demandas —el liberalismo, por ejemplo, con su defensa de los derechos humanos, las libertades civiles, etcétera— pertenece al marco simbólico de un régimen, en el sentido de que son parte de un sistema de reglas aceptadas por todos los participantes del juego político, o bien son valores negados, en cuyo caso son parte de la cadena equivalencial y, por lo tanto, parte del «pueblo». En América Latina, durante los años setenta y ochenta, por ejemplo, la defensa de los derechos humanos formó parte de las demandas populares y, por lo tanto, parte de la identidad popular. Es un error pensar que la tradición

democrática, con su defensa de la soberanía del «pueblo», excluye como cuestión de principio las demandas liberales. Eso solo podría significar que la identidad del «pueblo» está definitivamente fijada. Si, por el contrario, la identidad del pueblo solo se establece a través de cadenas equivalenciales cambiantes, no hay razón para pensar que un populismo que incluye los derechos humanos como uno de sus componentes es excluido *a priori*. En algunos momentos —como ocurre frecuentemente en la actualidad en la escena internacional—, la defensa de los derechos humanos y de las libertades civiles pueden convertirse en las demandas populares más apremiantes. Pero las demandas populares también pueden cristalizar en configuraciones totalmente diferentes, como nos muestra el análisis del totalitarismo de Lefort. Es sobre esta variedad en la constitución de las identidades populares donde debemos concentrar ahora nuestra atención.

III. VARIACIONES POPULISTAS

7. LA SAGA DEL POPULISMO

La noción desarrollada de populismo a la que hemos arribado no supone la determinación de un concepto rígido al cual podríamos asignar inequívocamente ciertos objetos, sino el establecimiento de un área de variaciones dentro de la cual podría inscribirse una pluralidad de fenómenos. Esta inscripción no debería proceder, sin embargo, en términos de comparaciones o taxonomías puramente externas, sino mediante la determinación de las reglas internas que hacen inteligibles esas variaciones. En este capítulo vamos a abordar las variaciones como *tendencias*: es decir, situando fenómenos aparentemente dispersos dentro de un continuum que hace posible una comparación entre ellos. En el próximo capítulo vamos a adoptar un enfoque más *microanalítico*: vamos a tomar tres momentos históricos en la construcción del «pueblo» y mostrar en ellos el funcionamiento completo de algunas de las lógicas que hemos analizado teóricamente en los capítulos anteriores. Finalmente, vamos a terminar el capítulo 8 con una serie de sugerencias heurísticas relacionadas con los fines que debería perseguir una exploración empírica de los populismos «realmente existentes».

Vamos a comenzar esta discusión con algunas referencias conceptuales contenidas en un artículo reciente de Y. Surel[1]. Surel rechaza, correctamente, una serie de identificaciones que empobrecen la noción de populismo al limitarla a los movimientos de la derecha radical —como lo hace H.
G. Betz
—[2] o a aquellas tendencias que lo ven como una oposición a las lógicas constitucionalistas que operan en las democracias contemporáneas. Surel percibe al populismo como un fenómeno más ambiguo en sus relaciones con el orden institucional. Como afirma al resumir su tesis —desarrollada en un libro escrito con Y. Mény al que nos hemos referido antes— sobre el populismo:

(1) el «pueblo» es el soberano del régimen político y el único

> referente legítimo para interpretar las dinámicas sociales, económicas y culturales; (2) las elites de poder, especialmente las políticas, han traicionado al «pueblo» al no cumplir ya las funciones para las cuales fueron designadas; (3) es necesario restaurar la primacía del «pueblo», que puede conducir a una valorización de una época anterior, caracterizada por su reconocimiento. Este es el núcleo duro del populismo entendido como esquema ideológico, y constituye un conjunto de recursos discursivos diseminados dentro de los regímenes democráticos[3].

Por lo tanto el populismo, en un sentido similar al que hemos descripto en este libro, no es una constelación fija, sino una serie de recursos discursivos que pueden ser utilizados de modos muy diferentes (lo que se asemeja a nuestra noción de significantes flotantes). Surel afirma:

> Contra la idea según la cual el populismo representaría una tendencia relativamente estable y coherente, típica de la nueva derecha radical, queremos defender la idea de que es menos una familia política que una dimensión del registro discursivo y normativo adoptado por los actores políticos. Es, por lo tanto, una reserva al alcance de la mano disponible para una pluralidad de actores, de una manera más o menos sistemática[4].

Coincido con todo en este análisis —de hecho, considero que la noción de que el populismo es el elemento democrático en los sistemas representativos contemporáneos es una de las ideas más originales y acertadas del trabajo de Mény y Surel— salvo en un punto: los límites que ellos aceptan para la circulación de los recursos disponibles para la construcción populista —y por lo tanto, para aquello que puede ser caracterizado como «populista»— son, según mi punto de vista, muy estrechos. Surel, sin duda, acierta al criticar los enfoques que, al afirmar una exterioridad total del populismo respecto del sistema político, lo asimilan a la extrema derecha (aunque lo mismo podría ser aplicado a la extrema izquierda). Él coincide, en cambio, con el modelo propuesto por Andreas Schedler[5] según el cual habría: (1) partidos democráticos en el poder, definidos por su apoyo a quienes ejercen funciones de

gobierno; (2) una oposición democrática, intentando tomar el poder dentro del marco institucional existente; (3) partidos antiinstitucionales, que rechazan el sistema existente de reglas democráticas. A esto Schedler agrega —y Surel coincide con él— la situación ambigua de los movimientos populistas: existen en los márgenes de los regímenes institucionales, oscilando entre la denuncia de los sistemas como tales o limitando la denuncia solo a aquellos que ocupan los espacios de poder. El problema con este modelo es que da por sentado que existe un sistema de reglas bien establecido en todo momento. Desde mi perspectiva, este planteo no toma en cuenta suficientemente la doble faz del populismo a la cual nos referimos en nuestra discusión teórica, a saber, que el populismo se presenta a sí mismo como *subversivo* del estado de cosas existente y también como el punto de partida de una *reconstrucción* más o menos radical de un nuevo orden una vez que el anterior se ha debilitado. El sistema institucional deber estar (nuevamente, más o menos) fracturado para que la convocatoria populista resulte efectiva. En una situación de total estabilidad institucional (y «total» designa, por supuesto, una situación puramente ideal), la única oposición posible a ese sistema operaría desde un exterior puro —esto es, de sectores puramente marginales e ineficaces—. Esto es así porque, como hemos visto, el populismo nunca surge de una exterioridad total y avanza de tal modo que la situación anterior se disuelve en torno a él, sino que opera mediante la rearticulación de demandas fragmentadas y dislocadas en torno a un nuevo núcleo. Por lo tanto, cierto grado de crisis de la antigua estructura es necesaria como precondición del populismo, ya que, como hemos visto, las identidades populares requieren cadenas equivalenciales de demandas insatisfechas. Sin la profunda depresión de comienzos de la década de 1930, Hitler hubiera permanecido como un cabecilla marginal vociferante. Sin la crisis de la Cuarta República como resultado de la guerra de Argelia, la convocatoria de De Gaulle hubiera sido tan desatendida como en 1946. Y sin la erosión progresiva del sistema oligárquico en la Argentina de la década de 1930, el surgimiento de Perón hubiera sido impensable.

Si esto es así, más que un movimiento populista con un pie dentro y otro fuera del sistema institucional, tendríamos una

situación variable cuyas principales posibilidades son las siguientes: (1) un sistema institucional en gran medida autoestructurado que relega cualquier desafío antiinstitucional a una situación marginal —es decir, la capacidad de este último de constituir cadenas equivalenciales es mínima (esto correspondería a las dos primeras situaciones dentro del modelo de Schedler)—; (2) un sistema menos estructurado y que requiere algún tipo de recomposición periódica —aquí surge la posibilidad del populismo en el sentido de Schedler y Surel: el sistema puede ser desafiado, pero como su capacidad de autoestructuración aún es considerable, las fuerzas populistas deben operar al mismo tiempo como *insiders* y *outsiders*—; (3) un sistema que ha entrado en un período de «crisis orgánica» en el sentido gramsciano; en este caso, las fuerzas que lo desafían deben hacer algo más que comprometerse en la situación ambigua de subvertir el sistema y, al mismo tiempo, ser integradas a él: deben reconstruir la nación en torno a un nuevo núcleo populista; aquí, la tarea de reconstrucción prevalece sobre la de subversión. Como podemos ver, el movimiento de la segunda a la tercera posibilidad es una cuestión de grado, o de varias alternativas históricas que surgen dentro de un continuum teórico. Mi único desacuerdo con el enfoque de Surel es que, al limitar el populismo a la tercera opción dentro del modelo de Schedler, lo ha restringido demasiado a lo que es posible en la actualidad dentro del horizonte de Europa Occidental. Yo, en cambio, quiero inscribir el populismo dentro de un sistema más amplio de alternativas.

Para aclarar este sistema de alternativas analizaremos algunos ejemplos. El primero es el boulangismo[6]. Para entender el surgimiento político del general Boulanger, debemos recordar la situación de Francia en la década de 1880. Políticamente, la República —establecida en gran medida como resultado de los desacuerdos internos entre las fuerzas monárquicas— estaba lejos de estar consolidada. Una pluralidad de grupos ideológicos diferentes —tanto de la derecha como de la izquierda— no estaban realmente integrados dentro del sistema parlamentario y soñaban con fórmulas constitucionales alternativas. Económicamente, Francia, además del conjunto de dislocaciones vinculadas con la transición a una sociedad industrial, experimentaba desde 1873 los efectos de la crisis mundial, a lo que debe agregarse el *crack*

financiero de 1882 y la sucesión de escándalos financieros, especialmente el caso Wilson, que desacreditaron al gobierno republicano. A esto se debería agregar el alto nivel de desempleo y la desorganización del movimiento obrero después de la represión posterior a la Comuna, que dejó a los trabajadores expuestos a una variedad de influencias políticas. En estas condiciones, el sistema político era claramente vulnerable a cualquier tipo de iniciativa extraparlamentaria.

¿Quién era el general Boulanger? No tenemos espacio para narrar el episodio completo de su fulgurante surgimiento y caída —teniendo en cuenta nuestros objetivos—, pero nos vamos a referir, al menos, a los hechos principales. Boulanger era un oficial brillante con una clara orientación republicana (aunque su republicanismo era algo oportunista, ya que antes había sido bonapartista y orleanista). Se convirtió en ministro de Guerra en 1886, y tanto sus reformas en el ejército como su imagen republicana pronto le otorgaron una inmensa popularidad. Esto último preocupó al gobierno, que lo obligó a renunciar y lo envió fuera de París, a Clermont-Ferrand, a pesar de las protestas públicas. Después, en 1888, se lo pasó a retiro. Esto lo dejó libre para intervenir abiertamente en política. Obtuvo una serie de victorias electorales aplastantes que culminaron el 27 de enero de 1889 cuando, luego de un rotundo triunfo electoral, la multitud demandó que marchara al Elysée y tomara el poder —algo que bien podría haber hecho, ya que tenía el apoyo de un considerable sector del ejército y de la policía—. Sin embargo, Boulanger dudó, y finalmente abandonó el intento. Ese fue el punto en su carrera que decidió su suerte. El gobierno, tranquilizado, tomó una serie de medidas que limitaron sus posibilidades y culminaron en llevarlo a juicio. Escapó a Bruselas y viajó dos años entre Bélgica y Londres antes de suicidarse en 1891.

Hay una serie de aspectos en el episodio de Boulanger que son importantes para nuestros propósitos teóricos. En primer lugar, la heterogeneidad y marginalidad respecto del sistema establecido de las fuerzas que lo apoyaban.

> Él disfrutaba […] de la confianza de los más diversos sectores políticos, tanto de la derecha como de la izquierda […].

> Boulanger aglutinaba […] en torno suyo a todos los demócratas decepcionados […] irritados por la inestabilidad ministerial de la Tercera República francesa y partidarios de un Estado fuerte aunque basado en el sufragio universal, a los bonapartistas nostálgicos del poder imperial de Napoleón III, a los monárquicos moderados vinculados a la rama dinástica de los Orleáns representada por el conde de París, sin olvidar las múltiples corrientes de izquierda que incluían desde lo que quedó del movimiento de la Comuna hasta una fracción de los radicales. Ese fue el caso, por ejemplo, de la corriente representada por el periódico *La Démocratie du Midi*, que demandaba una democracia directa capaz de alcanzar un gobierno «verdaderamente representativo», que denunciaba la corrupción del régimen parlamentario, y que esperaba «algún acto viril de parte de un jefe»[7].

En segundo lugar, el apoyo a Boulanger se concentraba principalmente en los centros urbanos, a diferencia del de Napoleón III, que contaba con una sólida base campesina. Dentro de los centros urbanos, el apoyo social de Boulanger tenía un fuerte componente proletario, pero de hecho atravesaba la mayoría de los sectores sociales: «Sin embargo, esta presencia sustancial de un elemento proletario no impedía que sus seguidores se caracterizaran por el hecho de que, yendo más allá de todo *milieu* social, fueran reclutados igualmente del conjunto de las clases medias e, incluso, altas de las ciudades»[8]. En tercer lugar, la idea de una intervención extraparlamentaria era tan atractiva para la izquierda radical —que percibía en ella una manera de lograr la combinación de un Estado fuerte y una democracia directa— como para la derecha —para la cual era el camino hacia un nacionalismo conservador y militarista—. En cuarto lugar, lo único que mantenía unidas a todas estas fuerzas heterogéneas, era la devoción común a Boulanger y su innegable carisma. La prueba de ello es que cuando él desapareció de la escena política, la coalición de sus seguidores pronto se desintegró. Ese fue el anticlímax que condujo a la consolidación de la Tercera República.

Ahora, si consideramos estos cuatro rasgos político-ideológicos, inmediatamente vemos que ellos reproducen, casi punto por punto, las dimensiones definitorias del populismo establecidas en la parte teórica de este libro. En primer lugar, hay un conjunto de fuerzas y

demandas heterogéneas que no pueden ser integradas orgánicamente dentro del sistema diferencial/institucional existente. En segundo lugar, como los vínculos entre estas demandas no son diferenciales, solo pueden ser equivalenciales; hay un *aire de familia* entre ellas, porque todas tienen el mismo enemigo: el sistema parlamentario corrupto existente. En tercer lugar, esta cadena de equivalencias alcanza su punto de cristalización solo en torno a la figura de Boulanger, que funciona como un significante vacío. En cuarto lugar, con el fin de desempeñar este rol, «Boulanger» debe ser reducido a su nombre (y a otros pocos significantes concomitantes, igualmente imprecisos). Esto muestra en acción otra de nuestras tesis: la lacaniana, según la cual el nombre es la base de la unidad del objeto. En quinto lugar, con el fin de que el nombre desempeñe este rol debe estar fuertemente investido —es decir, debe ser un objeto *a* (debe constituir un sujeto hegemónico)—. Por lo tanto, el rol del afecto es esencial.

Volvamos a nuestro análisis previo: no hay duda de que el experimento boulangista fue populista; sin embargo, la alternativa que Surel describe en relación con Berlusconi no estaba abierta a Boulanger, es decir, estar entre el orden institucional y el lenguaje populista y utilizar a este último como herramienta política. Él fue empujado cada vez más fuera de la alternativa institucional, por lo que su única posibilidad de seguir adelante fue convertirse en el constructor de un nuevo orden; no podía simplemente *jugar* a ser un subversivo. Esto significaba, en su caso, tomar el Elysée. Sin embargo, no se atrevió a dar este paso, y su indecisión lo condujo a su caída. Solo podemos especular sobre cuál podría haber sido el orden institucional resultante de un golpe exitoso de Boulanger, pero algo es seguro: el orden que hubiera implementado no podría haber satisfecho a *todas* las fuerzas heterogéneas que componían su coalición. Los significantes vacíos no podrían haber permanecido completamente como tales, hubieran tenido que ser asociados a contenidos más precisos a fin de construir un nuevo orden diferencial/institucional. Pero aunque esta transición no interrumpe el juego hegemónico —un régimen que se vuelve impopular más allá de cierto punto tiene sus días contados—, es infinitamente más fácil tomar decisiones cuando uno está en el poder que cuando uno

está meramente tratando de alcanzarlo.

En el caso de Boulanger, sin embargo, el punto de condensación de la cadena equivalencial —el significante vacío— era demasiado débil. Toda la experiencia boulangista fue muy breve y coyuntural, y no hubo suficiente tiempo para que el significante «Boulanger» significara mucho más que los antojos personales del general. Pasemos, entonces, a un caso en el cual el intento de crear el punto de anclaje de una cadena equivalencial estuvo relacionado con una experiencia política más profunda y extensa. Volvamos al sistema de alternativas políticas abiertas al Partido Comunista Italiano (PCI) al final de la Segunda Guerra Mundial. La alternativa era la siguiente: o bien el PCI, como el partido de la clase obrera, debía limitarse a ser el representante de los intereses de esta última —en cuyo caso sería un partido esencialmente obrero, un mero enclave en el norte industrial—, o bien se convertía en el punto de encuentro de una masa en gran medida heterogénea, de manera que la «clase obrera» operaría como el centro metafórico de una variedad de luchas que constantemente excedería una pertenencia de clase estrictamente obrera. Una alternativa similar surgió en Sudáfrica en los años que precedieron al fin del Apartheid, cuando la escena política estaba dominada por una disputa cuyos dos polos eran denominados, curiosamente, «obrerista» y «populista». El debate italiano estaba claramente basado en una cuestión más amplia: cómo constituir una nación italiana. Esa era la tarea en la cual todos los sectores sociales del país habían fracasado desde la Edad Media, incluidos el *Risorgimento* y el fascismo, y era la tarea que el partido de la clase obrera —el Príncipe moderno— estaba destinado, según Gramsci, a lograr.

¿Qué implicaba esta tarea? Crear hegemónicamente una unidad —una homogeneidad— a partir de una heterogeneidad irreductible. Cuando Palmiro Togliatti eligió la alternativa populista en los años que siguieron a la guerra, lo expresó en términos inequívocos: el «*partito nuovo*» debía llevar a cabo las «tareas nacionales de la clase obrera», a saber: ser el punto de encuentro de una multitud de luchas y demandas dispersas. Lo que había representado el cuerpo de Boulanger por un momento fugaz en la historia francesa, ahora sería encarnado por un partido que deseaba anclarse orgánicamente en toda la tradición italiana. La tarea del partido era constituir un

«pueblo».

Podemos ahora tratar la cuestión de la alternativa italiana desde el punto de vista de nuestra distinción entre nombres y conceptos. Afirmar que el PCI, como partido de la clase obrera, debía concentrar su actividad en el norte industrial porque allí era donde se encontraba esa clase, equivaldría a afirmar que existía un contenido conceptual de la categoría «clase obrera» a través del cual reconocemos a algunos actores sociales. En ese caso, el nombrarlos no tiene ninguna función performativa; solo reconoce lo que son. El nombre es el medio transparente a través del cual se muestra a sí mismo totalmente algo aprehensible conceptualmente. En cambio, nombrar una serie de elementos *heterogéneos* en términos de «clase obrera» consiste en algo diferente: esta operación hegemónica constituye performativamente la unidad de esos elementos, cuya fusión en una entidad única no es otra cosa que el resultado de la operación de nominación. El nombre, el significante que tiene —volviendo a la expresión de Copjec— el «valor de pecho de la leche», constituye una *singularidad histórica absoluta*, porque no hay correlato conceptual de aquello a lo que el nombre se refiere.

Esto siempre ocurre, desde luego, hasta cierto punto, porque no existe un concepto tan puro que no sea excedido por significados solo connotativamente asociados a él. Es inevitable que para la gente de dos países diferentes el término «clase obrera» evoque distintos tipos de asociaciones. Sin embargo, el problema central es si estos significados asociados van a ser solo periféricos con respecto al núcleo que va a permanecer conceptualmente idéntico, y por lo tanto «universal», o si los significados asociados van a contaminar el momento de la determinación conceptual, van a penetrar su sustancia, y al final, paso a paso, el núcleo va a dejar de ser un concepto y se va a convertir en un nombre (un significante vacío según nuestra terminología). Solo cuando ocurre esta última transformación podemos hablar de una singularidad histórica. Y cuando esto sucede, ya no tenemos un agente sectorial, como sería una «clase»: tenemos un «pueblo».

Este fue, sin duda, el significado real del proyecto de Togliatti en la década de 1940. Desde su punto de vista, el partido debía intervenir en una pluralidad de frentes democráticos (impulsando una pluralidad de demandas particulares, en nuestros términos) y

conducirlos a una cierta unidad (concebida, como sabemos, como unificación equivalencial). De esa manera, cada una de las demandas aisladas se fortalecería a través de los vínculos que establecería con otras demandas y, lo más importante, todas tendrían un nuevo acceso a la esfera pública. Esta última, por la presencia de esta nueva constelación de demandas, se volvería más democrática y, por la dispersión geográfica de esa constelación, verdaderamente nacional. Esto permitiría ir más allá de la gestión de la política italiana por parte del «pacto entre caballeros» de las camarillas del norte y del sur. Es decir, se trataba de construir al «pueblo» como singularidad histórica.

La Larga Marcha de Mao, aunque políticamente fue muy diferente del proyecto togliattiano, puede entenderse, en lo que respecta a la construcción del «pueblo», desde la misma perspectiva. Y lo mismo puede decirse del surgimiento del régimen de Tito después de la guerra de partisanos, y también de otras experiencias políticas dentro de la tradición comunista. Sin embargo, lo que es importante tener presente es que todas las tendencias principales de esa tradición operaban en la dirección opuesta. Es decir, conducían a subordinar todas las especificidades nacionales a un centro internacional y a una tarea universal, de la cual los diversos partidos comunistas eran considerados como meros destacamentos. El Komintern fue la peor expresión de esta política esterilizante. Como resultado, no hubo posibilidad de que esos partidos pasaran a ser populistas. Lejos de ser alentados a constituir singularidades históricas a través de la articulación de demandas heterogéneas, fueron concebidos tan solo como sucursales que debían aplicar automáticamente las políticas planificadas desde un centro. Recordemos la decisión del Komintern relativa a la «bolchevización» de los partidos comunistas en la década de 1920. Todos debían tener, independientemente de sus características nacionales, la misma estructura y las mismas reglas de funcionamiento. En estas condiciones, la constitución de un pueblo era imposible. Si líderes como Togliatti, Mao y Tito, cada uno a su manera, lograron esto último, fue porque distorsionaban constantemente las directivas internacionales, y eran por esto observados con profunda sospecha por el «centro». Si la constitución de un pueblo significaba pasar del concepto al nombre,

aquí tenemos el movimiento opuesto, del nombre al concepto: cada partido comunista debía ser lo más idéntico posible al resto, y todos debían ser subsumibles bajo un mismo rótulo inequívocamente definido. Las pequeñas facciones que, aún en la actualidad, se consideran a sí mismas secciones locales de «internacionales» imaginarias, no son otra cosa que la reducción al absurdo de esta tendencia antipopulista de la tradición comunista.

Si el PCI encontró límites estructurales para convertirse en un movimiento populista desarrollado a causa de su pertenencia al movimiento comunista internacional, esos límites también fueron reforzados por otras influencias. En primer lugar, estaba la Guerra Fría, que puso límites evidentes a lo que podía lograrse en Europa Occidental bajo banderas comunistas. La frontera mediante la cual la coalición gobernante conducida por los demócratas cristianos dividió el espectro político estaba basada precisamente en la cuestión del «comunismo». En estas condiciones el «comunismo» italiano no podía moverse más allá de cierto punto para constituirse a sí mismo en el significante vacío que unificara una singularidad histórica; la cuestión ideológica impidió al PCI el acceso a una pluralidad de sectores cuya incorporación era, sin embargo, vital para el éxito del proyecto togliattiano. Y los límites no eran solo externos: el PCI era, al fin y al cabo, un partido compuesto por militantes comunistas, para quienes una ruptura total con la URSS hubiera sido impensable. (En 1956, el PCI defendió la invasión soviética a Hungría, lo cual le costó gran parte de su apoyo nacional). Por lo tanto, la situación llegó a un punto muerto entre la unificación del electorado cristiano en la democracia cristiana (DC) y la imposibilidad del único verdadero proyecto nacional, el del PCI, de trascender sus límites, tanto internos como externos.

> El precio que pagó la nación por este «confesionalismo de Estado» fue alto, y condujo a la Constitución a apoyar solo de palabra a la democracia liberal y sus principios socialdemócratas más avanzados, y al rechazo del «antifascismo como la ideología constitutiva». Aunque la Resistencia […] había provisto parcialmente los valores sobre los cuales podía basarse una identidad democrática, los primeros años de la República italiana rechazaron enfáticamente la transformación del «mito fundacional»

(aunque solo fuera parcial) en un «vehículo para una identidad nacional renovada»[9].

Por lo tanto, el mismo fracaso que experimentaron el *Risorgimento* y el fascismo en la constitución de una conciencia nacional se reprodujo en el período de posguerra por la combinación de un poder localista y corrupto y el confesionalismo del lado de la DC, y la imposibilidad del único verdadero proyecto nacional —el del PCI — de avanzar más allá de cierto punto en su guerra de posición con el sistema existente. Aquí podemos ver la clara diferencia con el movimiento boulangista. Su fugacidad como acontecimiento político permitió a sus significantes unificadores funcionar como casi completamente vacíos —de hecho, los símbolos de la Resistencia en Italia funcionaron de una manera no muy diferente en los primeros meses que siguieron a la liberación—. Pero la construcción de una hegemonía de largo plazo es un asunto muy diferente: el proceso de vaciar unos pocos significantes centrales para la creación de una singularidad histórica siempre va a estar sometido a la presión estructural de fuerzas que van a intentar revincularlos a sus significados originales, de modo que cualquier hegemonía «expansiva» no vaya demasiado lejos. El hecho de limitar el alcance del movimiento del concepto al nombre está en la esencia misma de una práctica contrahegemónica.

El final del ciclo de la confrontación hegemónica de posguerra en Italia es bien conocido. Después de la crisis económica de la década de 1970, que había golpeado fuertemente los arreglos políticos de largo plazo, la década de 1980 presentó un nuevo escenario en el cual las viejas fuerzas políticas solo podían sobrevivir si se convertían en actores históricos nuevos. Ninguna fue capaz de hacerlo. La primacía de la clase obrera se vio seriamente desgastada por el avance del sector terciario, cuyos valores y aspiraciones excedieron tanto lo que el PCI podía concebir en términos de su antigua estrategia, como lo que la coalición DC gobernante podía absorber mediante sus propios métodos clientelistas. Por lo tanto, hubo una crisis de representación que condujo a la desaparición de toda la elite dominante. La coalición gobernante fue aniquilada luego de la operación *mani pulite*, y el PCI, que había sido poco afectado por la cruzada anticorrupción,

fue incapaz de tomar ventaja de la nueva situación —todavía estaba dominado en gran medida por los fantasmas del pasado—. En esa situación se produjo el estallido de una serie de fuerzas salvajes nuevas.

El «pueblo» que el PCI había intentado construir era decididamente «nacional». Fue concebido como idéntico con la construcción de un Estado nacional digno de ese nombre. El colapso del proyecto comunista no condujo a una simple recaída en el tradicional clientelismo localista de la DC porque un conjunto de nuevas razones —la transición general a una sociedad más secular en la cual el poder de la Iglesia Católica declinaba; el desarrollo de los medios, especialmente la TV, que creó un público nacional más amplio; y, finalmente, la cruzada anticorrupción que afectó a los principales actores políticos—[10] virtualmente erradicó a la totalidad de la elite de la DC. En estas circunstancias hubo varios intentos de construir al «pueblo» en torno a la región, en el límite de aquello que las cadenas equivalenciales podían articular. En los ochenta surgieron diversas «ligas»: el Partido de Acción Sardo, la Unión Valdostana, el Partido del Pueblo de Tirol del Sur, y especialmente la *Liga Venetta*, de Franco Rocchetta, que inicialmente logró un éxito electoral considerable.

Pero los fenómenos más característicos de la década de 1990 fueron los diversos intentos de Umberto Bossi de extender la convocatoria de la liga del nivel local al regional primero, y luego al nacional[11]. La Liga Lombarda surgió en 1982 como un caso más de política étnica. Una *etnia* lombarda imaginaria fue inventada y enfrentada a las fuerzas centralizadoras de Piamonte, primero, y de Roma, después. Sin embargo, muy pronto Bossi tomó conciencia de que el hecho de confinarse al mero localismo no le permitiría convertirse en un actor central de la política nacional, por lo que pasó a proclamar lo que denominó un *etnofederalismo*: el intento de extender la cadena equivalencial a todo el norte de Italia, abarcando en un único movimiento a todas las organizaciones locales del valle del Po. Esto culminó con la fundación de la Liga del Norte en 1989, que absorbió a la mayoría de los movimientos autonomistas del norte de Italia bajo el liderazgo de Bossi y la hegemonía de la Liga Lombarda. El punto culminante de esa etapa fue la proclamación de una nueva «nación», *Padania*. Sin embargo,

muy pronto los límites de esta estrategia fueron evidentes. Por un lado, el agresivo discurso anti Mezzogiorno y contra el Estado central limitó la transmisión ideológica de la Liga tanto en el sur como en el centro de Italia, así como entre los sureños que habitaban en el norte. Por otro lado, la Liga del Norte tampoco pudo contar con un apoyo firme en su base del norte: *Forza Italia*, de Berlusconi, y la *Alleanza Nazionale*, de Fini[12], se volvieron competidoras en el mismo terreno. Por lo tanto, cuando Bossi se unió a la coalición gobernante durante el primer gobierno de Berlusconi en 1994, la Liga del Norte había alcanzado sus límites en lo que se refiere al agresivo antiinstitucionalismo populista. Ya no exigía la desaparición del Estado nacional y comenzó a ver la aventura padaniana como un pecado de juventud. Atrapada entre la participación institucional y la retórica antiinstitucional, los efectos de esta ambivalencia solo podían debilitarla como fuerza política.

Todo esto resulta aún más claro si nos movemos hacia los discursos mismos mediante los cuales la *Lega* intentó construir una identidad popular. Como sabemos, toda frontera política adquiere su sentido a partir del modo como identifica lo que está más allá de la frontera. Y aquí, la Liga del Norte, lejos de tener los compromisos políticos de largo plazo que podemos encontrar en el proyecto togliattiano, mostró una extrema labilidad, relacionada con sus tácticas políticas inmediatas.

> Esta identidad colectiva no es ni ideológica ni de clase, sino puramente territorial. Pero a menudo eran más importantes los componentes negativos: el enemigo, portador de la «identidad negativa», un concepto negativo que con frecuencia es antropomorfizado. Al comienzo, este enemigo era simplemente denominado «el Estado centralista», pero gradualmente se volvió más específico, manifestándose por momentos como: el sistema político de partidos (*partitocrazia*), el Estado de bienestar y el sur parasitario, la inmigración, el crimen y las drogas; todo individuo o grupo que fuera en algún sentido diferente o marginal; la prensa, la magistratura y todos los otros grupos que de una manera u otra eran percibidos como parte del sistema agonizante. Así, la Liga estaba construyendo una clara «teoría del enemigo»[13].

La *Lega*, de hecho, tenía una «teoría del enemigo»; su problema era su incapacidad para identificar a ese enemigo de una manera precisa. Tenían la idea de que, para que hubiera un cambio radical, el campo social debía dividirse en dos campos contrapuestos, pero no sabía sobre qué base tendría lugar esa división. Una oposición abstracta al *statu quo* fue la base de su discurso radical, pero no supo determinar los límites de ese *statu quo*. La última etapa de esta indeterminación en la designación de los enemigos fue la traducción de todos los valores territoriales en valores intersectoriales: «lo público versus lo privado, los valores colectivos versus los individuales, el conservadorismo versus la renovación, la intervención estatal versus la libre empresa»[14]. Así, el abandono de los lazos territoriales tuvo lugar a partir de un discurso de derecha cuya falta de referencia concreta significaba que era definitivamente más universal, pero era una universalidad vacía: no había una producción de significantes vacíos sino una vacuidad puramente imprecisa, en la cual la incertidumbre respecto de los puntos de anclaje generaban un flotamiento que era cualquier cosa menos hegemónico.

> Toda la historia de la Liga del Norte a partir de este punto puede entenderse como la vinculación de todo objeto, todo recurso, todo discurso político, con intereses materiales que son continuamente transformados en valores. Los intereses producidos por la sociedad capitalista (la forma natural de organización social de la Liga) son valores en sí mismos, y también son valores en la medida en que otras personas quieren destruirlos: el Estado y el Tesoro. La adopción del liberalismo económico y la supremacía no cuestionada del sector privado como el lugar de producción y eficiencia se convirtieron en el paso necesario[15].

El fracaso de la *Lega* en transformarse en una fuerza nacional está en la raíz de su falta de éxito para convertirse en un partido realmente populista. Bouillaud[16] ha señalado que todos sus intentos de convertirse en la fuerza hegemónica de la tendencia antiinstitucional de la década de 1990 fracasaron, ya que tuvo que aceptar el rol protagónico de las otras dos fuerzas que formaban parte de la alianza con Berlusconi. Sin embargo, Biorcio y

Damianti[17], que han insistido en el carácter populista de la *Lega*, han restringido esos rasgos a la fase regionalista temprana. Los intentos posteriores de dirigir a todo el país hacia una serie de cruzadas contra el Estado central, contra la presión fiscal, contra la *partitocrazia* y, finalmente contra los inmigrantes —en especial los musulmanes— fueron decididamente un fracaso. Las razones de ello son relativamente claras: por un lado, aunque la *Lega* nunca se convirtió en un partido centrado en un solo problema[18], sus campañas fueron demasiado virulentas y se movieron caleidoscópicamente sin transición de un enfoque al siguiente; por otro lado, después de la crisis institucional de la década de 1990, el sistema político italiano logró reconstruir cierto equilibrio; en nuestras palabras: la lógica de las diferencias se volvió de nuevo parcialmente operativa y limitó las posibilidades de dividir equivalencialmente la esfera social en dos campos antagónicos. Esto dejó menos posibilidades para una política pura de construcción de un enemigo total. La evolución política de Silvio Berlusconi, desde este punto de vista, es típica[19]. Como señala Surel, en su carrera hay un movimiento de alejamiento del populismo y una progresiva «normalización» y cooptación de sus fuerzas por un sistema político parcialmente reconstituido. En 1994, su discurso político era muy heterogéneo: el populismo por cierto estaba presente —acentuando su exterioridad respecto de la clase política desacreditada—, pero había también otros componentes, como el anticomunismo (que funcionaba parcialmente con connotaciones populistas), la afirmación del liberalismo económico y el conservadorismo social. No obstante, en el conjunto de tensiones que condujeron a la caída de su primer gobierno el populismo permanece como el componente progresivamente central. Por un lado, el anticomunismo pierde su sentido después de la transformación del PCI en el *Partito Democratico della Sinistra*; por otro lado, el liberalismo económico entra en conflicto con el programa económico y social de Bossi y con el estatismo de la *Alleanza Nazionale*. Esto deja a Berlusconi sin raíces sólidas dentro del sistema. «Berlusconi, una vez desposeído de sus ornamentos anticomunistas, liberales y conservadores, solo puede encontrar apoyo en un discurso simplista, con una fuerte connotación populista de denuncia de las instituciones judiciales y de los actores

políticos tradicionales, descriptos como sepultureros del régimen y traidores de la voluntad popular.»[20] Sin embargo, en los años siguientes, comienza el movimiento hacia la «normalización» (lo que aquí denominamos lógica diferencial). Surel señala tres cambios básicos: primero, el liberalismo económico juega un rol central creciente en la descripción que hace Berlusconi de sí mismo (se compara con Thatcher, Blair y Aznar); segundo, *Forza Italia* se convierte más en un partido normal en lo que hace a su funcionamiento interno —deja de ser una formación puramente *ad hoc* controlada desde la Fininvest—; tercero, la alianza entre los tres componentes de la coalición se vuelve más sólida y más integrada dentro del sistema de partidos. De aquí en adelante, los elementos populistas —aunque parcialmente mantenidos en las campañas electorales— tienden a desaparecer. Las lógicas equivalenciales salvajes dejan de ser el cemento ideológico de la coalición.

Extraigamos ahora algunas conclusiones teóricas más generales a partir de este análisis. El interés del caso italiano reside en el hecho de que Italia poseía el sistema político menos integrado de Europa Occidental, aquel en el cual el Estado nacional era menos capaz de hegemonizar los diversos aspectos de la vida social. En tal situación, la comunidad no podía darse por sentada y las demandas sociales solo podían ser absorbidas de modo imperfecto por parte del aparato central del Estado. En tales circunstancias, la construcción de un «pueblo» tenía una importancia fundamental y, por ende, la tentación populista nunca estaba lejos. La «nación» y la «región» como límites de la comunidad fueron dos proyectos sucesivos basados en la expansión de las lógicas equivalenciales. Sin embargo, ninguno de ellos tuvo éxito en convertirse en el principio de reconstrucción de la comunidad. En la actualidad, en el equilibrio inestable entre la lógica diferencial y la equivalencial, es la primera la que parece estar imponiéndose en Italia. Eso confirma la descripción que hace Surel del populismo como un arsenal de herramientas retóricas (significantes flotantes) que pueden tener los usos ideológicos más diversos. Pero en este punto debe establecerse una distinción crucial. El hecho de que el sentido político de esos significantes flotantes dependa completamente de articulaciones coyunturales no significa, necesariamente, que su uso implique una manipulación puramente cínica o instrumental por parte de los

políticos. Esa podría ser una buena descripción de la *cosa nostra* de Berlusconi, pero no es una característica definitoria del populismo como tal. Figuras como Mao, De Gaulle o Vargas (que pagó con su vida la adhesión a sus convicciones) creyeron profundamente en sus propias interpelaciones. Lo que podríamos decir como regla general es que, cuanto más real sea el rol que jueguen las interpelaciones populistas como significantes vacíos —es decir, cuanto más logren unificar equivalencialmente a la comunidad—, más van a ser objeto de una investidura radical. Y, obviamente, no hay nada superficial en esta. A la inversa, cuando tenemos una sociedad altamente institucionalizada, las lógicas equivalenciales tienen menos terreno para operar y, como resultado, la retórica populista se convierte en una mercancía carente de toda profundidad hegemónica. En ese caso, sí, el populismo su vuelve casi sinónimo de demagogia trivial.

Debemos ahora tratar un último aspecto. De nuestro análisis se deduce que el punto nodal en la constitución de un «pueblo» permanece en buena medida indefinido. Podemos tener un populismo en torno al Estado nacional —siguiendo el modelo jacobino—, un populismo regional, un etnopopulismo, etcétera. En todos los casos, la lógica equivalencial va a operar de igual modo, pero los significantes centrales que unifican la cadena equivalencial, aquellos que constituyen la singularidad histórica, van a ser fundamentalmente diferentes. En América Latina, por ejemplo, los movimientos populistas fueron esencialmente populismos de Estado, intentaban reforzar el rol del Estado central en su oposición a las oligarquías terratenientes. Por esa razón fueron principalmente movimientos urbanos, asociados con las emergentes clases medias y populares en el período

1910-1950

. El proceso tuvo lugar en dos etapas. Al comienzo, la distancia entre las demandas democráticas y las formas del Estado liberal no era demasiado grande. El liberalismo había sido el régimen típico establecido por las oligarquías gobernantes en la mayoría de los países latinoamericanos después del período de anarquía y guerras civiles que siguió a la independencia. Un sistema electoral controlado por los terratenientes locales en los distritos rurales, junto con sectores urbanos incipientes igualmente controlados mediante redes clientelistas, fue la fórmula política que presidió el

desarrollo económico y la integración de América Latina al mercado mundial durante la segunda mitad del siglo XIX. El desarrollo económico, sin embargo, provocó una rápida urbanización y la expansión de las clases medias y bajas, las que, entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX (según el país), comenzaron a demandar políticas redistributivas y mayor participación política. Así surgió un escenario político típico: la acumulación de demandas insatisfechas que cristalizaban en torno de los nombres de los líderes populares, y un viejo sistema clientelista que se resistía a cualquier ampliación política importante. Al comienzo, sin embargo, las demandas democráticas y el liberalismo no eran antagónicos entre sí: las demandas se orientaban a una democratización interna de los sistemas liberales. Dentro de este contexto surgieron varias generaciones de reformistas políticos democráticos: Yrigoyen en la Argentina, Battle y Ordóñez en Uruguay, Madero en México, Alessandri en Chile, Ruy Barbosa en Brasil. En algunos casos, las reformas podían tener lugar dentro del marco del Estado liberal: esto ocurrió con los gobiernos de la Unión Cívica Radical en la Argentina entre 1916 y 1930, y en Uruguay con la reorganización del Estado por el Partido Colorado bajo el liderazgo de Battle. En otros casos, sin embargo, la resistencia de los grupos oligárquicos fue demasiado fuerte y el proceso de reformas democráticas requirió un cambio drástico de régimen. Esto es lo que ocurrió en Chile con el gobierno de Arturo Alessandri Palma en la década de 1920: las fuerzas conservadoras impidieron la implementación de su programa democrático, que finalmente fue llevado a cabo por la dictadura populista del general Ibáñez.

Sin embargo, fue solo después de la gran depresión de comienzos de la década de 1930 cuando los populismos latinoamericanos se volvieron más radicales. Las capacidades redistributivas de los Estados liberales oligárquicos se vieron drásticamente limitadas por la crisis, y los sistemas políticos se volvieron cada vez menos capaces de absorber las demandas democráticas. Esto condujo a un profundo abismo entre liberalismo y democracia, el cual dominaría la política latinoamericana durante los siguientes veinticinco años. Vargas y el *Estado Novo* en el Brasil, el peronismo en la Argentina y los gobiernos del MNR en Bolivia implementarían programas redistributivos y reformas democráticas

bajo regímenes políticos claramente antiliberales y, en algunos casos, abiertamente dictatoriales. Lo que es importante destacar es que, en todos los casos, el «pueblo» constituido mediante las movilizaciones asociadas a estos regímenes tenía un fuerte componente *estatista*. La construcción de un Estado *nacional* fuerte en oposición al poder oligárquico local fue la marca característica de este populismo.

Si nos trasladamos ahora a los populismos de Europa del Este, nos encontramos con una situación en gran medida opuesta a la de América Latina[21]. En los populismos latinoamericanos predomina un discurso estatista de los derechos ciudadanos[22], mientras que en Europa del Este lo que encontramos es un populismo *étnico* que intenta realzar el particularismo de los valores nacionales de comunidades específicas. La dimensión estatista no está, por supuesto, totalmente ausente, ya que existen claros intentos por constituir Estados nacionales, pero tal construcción comienza, en la mayoría de los casos, a partir de la afirmación de la especificidad de un grupo cultural localmente definido, que tiende a excluir o disminuir drásticamente los derechos de otras minorías étnicas. En el parlamento húngaro en 1914, por ejemplo, 407 de 413 escaños fueron ocupados por magiares, mientras que los croatas y los eslovacos prácticamente no estaban representados[23]. Aunque la declaración revolucionaria de 1849 relativa al derecho de Hungría a convertirse en un Estado independiente no reconocía distinciones nacionales entre colectividades étnicas, en la práctica implicaba el sometimiento de todas las otras colectividades a la hegemonía magiar. En el misno sentido, el «pueblo» kemalista —Kemal Atatürk afirmaba que su principio era el populismo— era supuestamente una entidad homogénea sin divisiones internas, pero de hecho se identificaba cada vez más con el nacionalismo turco, sin ninguna consideración particular de la situación de los armenios, los griegos o los cristianos orientales.

> El pueblo kemalista, en esas condiciones, fue transformado en una comunidad cultural homogénea constituida, según Atatürk, «por esos campesinos, comerciantes y trabajadores que me están escuchando». No es casual que se lo denominara el «Padre de los Turcos», incluso ocultando el hecho de estar dividido entre su adhesión en el ámbito de las

> palabras a un populismo cívico, que tal vez pensaba que compensaría al populismo étnico que sus acciones hacían transparente[24].

La existencia de grandes minorías en casi todos los países de Europa del Este significaba que un discurso puramente universalista era en la mayoría de los casos, una farsa que ocultaba simplemente la concentración real de poder en la *etnia* dominante.

Es importante ver cómo comenzó este proceso de formación de una identidad cultural étnica. El hecho decisivo es que, en estas sociedades, las fronteras del Estado siempre han sido particularmente inestables y, además, durante la mayor parte de su historia, han estado sometidas a poderes ocupantes. En estas circunstancias, la identificación estatal era débil y las pertenencias culturales comunitarias tendieron a volverse fundamentales.

> En todos los casos, el mantenimiento secular de la identidad de los pueblos de Europa central y oriental frente a gobernantes que, más que señores eran ocupantes extranjeros, prácticamente no necesitaba respaldo intelectual, ya que se basaba en la evidencia directa, espontánea y cuasiinstintiva de una oposición absoluta a ellos. A partir de este sentimiento de una fuerte diferencia, surgió una autoconciencia que solo podía ser «demótica», ya que ni podía apelar al Estado de los opresores ni al —inexistente— de los oprimidos. Por lo tanto, era una conciencia basada en el lenguaje común, en la religión ancestral, en el apego a la tierra, en los malos tratos y sufrimientos compartidos, así como en las condiciones de vida comunes, que iban más allá de los límites del poblado o el vecindario para dispersarse confusamente a lo largo de toda la etnia[25].

La elaboración intelectual de una conciencia comunal —la invención de un pasado mítico— tomó varios siglos en desarrollarse. Al comienzo fue decisiva la acción de los sacerdotes, bien conectados a las condiciones locales, y cuya red eclesiástica constituía el único tipo de institución con la cual la gente podía identificarse. Sin embargo, durante los dos últimos siglos, la acción de intelectuales seculares se volvió central. Hermet reconoce tres momentos en este proceso. En una primera etapa, surge la acción de

elites desconectadas de la política cuyo objetivo era rescatar el valor de la producción artística y literaria local. En una segunda etapa, el movimiento se difunde a círculos burgueses más amplios que se volvieron cada vez menos vinculados a la hegemonía cultural de Austria e intentaron defender su lenguaje nativo. Finalmente, la influencia se extiende a sectores más modestos y es entonces cuando adquiere connotaciones políticas y es asociada a un programa nacionalista y populista.

Esta última transición implicó el sometimiento de los significantes de pertenencia comunitaria a todas las presiones inherentes a una lucha hegemónica; es decir que, por un lado, fueron vinculados en una serie de formas antagónicas con el proceso de construcción de un Estado y, por el otro, su irradiación equivalencial dependió en gran medida del modo de construcción del enemigo y de los objetivos ideológicos de su convocatoria. En algunas instancias, el populismo estuvo ligado al proyecto de construcción de Estados liberales del tipo occidental, pero en la mayoría de los casos, su presencia ideológica estuvo asociada con intentos xenófobos de oponerse a los vecinos inmediatos y de excluir a las minorías internas. También osciló constantemente entre la izquierda y la derecha. En Rumania, por ejemplo, podemos ver un movimiento ideológico de zigzag por el cual los significantes populistas se articularon de los modos más contradictorios a partir del establecimiento del país como entidad autónoma en 1858. Así, se sucedieron el populismo agrario del príncipe Alexandru Cuza, en oposición al poder de los grandes terratenientes; la tentativa por parte del príncipe Carol de Hohenzollern-Sigmaringen de establecer, en cambio, un régimen que favoreciera a aquellos terratenientes, pero que era igualmente populista en su simbología; los gobiernos del mariscal Alexandru Averescu en
1920-1921
y
1926-1927
, que intentaron aglutinar los sectores sociales más dispares; el populismo monárquico del rey Carol II; y finalmente, la toma del poder por el mariscal Antonescu y su Guardia de Hierro, que adopta una definida orientación profascista. En todos los casos, el mismo conjunto de significantes centrales pasó de un proyecto político a

otro. Su propia vacuidad hizo posible este proceso de migración. Recordemos que el régimen comunista de Ceausescu hizo uso, con relativamente pocas alteraciones, de estos significantes populistas. Su propia autonomía hizo posible una amplia oscilación entre constelaciones ideológicas. (Para dar otro ejemplo: pensemos en los vuelcos ideológicos de un líder como Joseph Piludski en Polonia). Pero los significantes populistas pueden ser asociados igualmente a una orientación de izquierda: basta con recordar los intentos de reforma agraria de los gobiernos de Alexander Stambolijski en la Bulgaria de la década de 1920.

El verdadero interés en la experiencia de Europa del Este es que muestra, casi en *status nascens*, algo relativo a la emergencia de un «pueblo» que no habíamos discutido adecuadamente hasta aquí. Todos los casos a los que nos habíamos referido previamente tenían que ver con la construcción de una frontera *interna* en una sociedad *dada*. En el caso del «etnopopulismo», tenemos un intento por establecer, en cambio, los límites mismos de la comunidad. Esto implica una serie de consecuencias. La primera es que la vacuidad de los significantes que constituyen el «pueblo» está, desde el comienzo mismo, drásticamente limitada. Los significantes que unifican el espacio comunitario están rígidamente ligados a significados precisos. La vacuidad es, como vimos, la condición para que se expanda indefinidamente una cadena equivalencial. Esto presupone la división interna del campo social. Pero aquí esta división ha sido cancelada: no hay ninguna *plebs* reclamando ser un *populus*, porque la *plebs* y el *populus* se superponen exactamente. El «otro» opuesto es externo a la comunidad, no interno. El principio étnico establece desde el comienzo mismo qué elementos pueden entrar en la cadena equivalencial. No hay ninguna posibilidad de pluralismo para un etnopopulismo. Las minorías pueden existir dentro del territorio así definido, pero la marginalidad debe ser su condición permanente una vez que el principio étnico ha definido los límites del espacio comunitario. La «limpieza» de poblaciones enteras constituye siempre una posibilidad latente cuando la construcción discursiva de la comunidad procede según líneas puramente étnicas. Y las propensiones autoritarias de esta lógica política son evidentes: como el otro lado de la cadena equivalencial está fuera de la comunidad, esta solo puede descansar en la lógica

diferencial como su propio principio de organización. Una tendencia a la uniformidad es la consecuencia necesaria.

Un buen ejemplo puede encontrarse en la desintegración de la Yugoslavia contemporánea[26]. El proyecto de Tito después de la Segunda Guerra Mundial había sido reforzar una identidad yugoslava, a la vez que otorgaba a las diversas repúblicas un grado considerable de autonomía —una autonomía que se fue reforzando a través de una sucesión de revisiones constitucionales—. Si esta doble operación hubiera tenido éxito, habríamos tenido una relación equivalencial entre diversas identidades nacionales y un fuerte vínculo a un Estado federal. Pero de hecho, el proceso tomó el sentido opuesto, con un predominio progresivo de las tendencias centrífugas. Estas tendencias se aceleraron después de la muerte de Tito y condujeron a la emergencia de lo que Spyros A. Sofos ha denominado «nacionalismos populistas». En Serbia, el ascenso de Milosevic tuvo lugar en el contexto de una ola nacionalista en torno al sueño de una «gran Serbia» y de la agitación contra la presencia albana en Kosovo[27], que puso a Serbia en una situación de colisión con las otras repúblicas. También en Croacia la posibilidad de una sociedad multiétnica fue socavada desde el comienzo, y fue reemplazada por el intento —en gran medida exitoso— de crear una sociedad étnicamente unificada.

> Desde la independencia, el nacionalismo croata ha sido un rasgo central de la vida social y política de la sociedad croata […]. La fusión del nacionalismo con la ideología de los círculos conservadores dentro de la Iglesia Católica también ha conducido al surgimiento de un poderoso movimiento *mayoritario nacionalista social* que, en nombre de la nación, ha estado persiguiendo sistemáticamente el establecimiento de una sociedad «moralmente saludable», en la cual el interés nacional prevalecería sobre los intereses y derechos sectoriales e individuales. Al descansar principalmente en esta composición social y política, la elite política dominante ha logrado mantener su control sobre el Estado, la economía y los medios masivos y suprimir las demandas por la democratización[28].

En Bosnia-Herzegovina, el problema fue particularmente dramático,

ya que, según el censo de 1991, la población del país estaba formada por un
43,7
% de musulmanes, un
31,4
% de serbios, un
17,3
% de croatas y un
5,5
% de yugoslavos. El resultado fue la división del espectro político sobre la base de lineamientos étnicos, y la guerra fue inevitable. Los nacionalistas serbios, liderados por Vojslav Sešelj se involucraron en actividades terroristas en los distritos rurales; el HOS —un partido croata ultranacionalista— demandó la anexión de Bosnia a Croacia; en tanto que el Partido Musulmán de Acción Democrática, liderado por Aliji Itzetbegovic, mostró una actitud igualmente intransigente hacia los grupos étnicos no musulmanes.

Debemos agregar una última conclusión a nuestro análisis. Es importante entender que un universalismo abstracto no tiene como único reverso un populismo étnico como el que acabamos de describir. Todo depende de los eslabones que componen la cadena equivalencial, y no hay motivo para suponer que todos deban pertenecer a una etnia homogénea. Es perfectamente posible constituir un pueblo de tal manera que muchas de las demandas de una identidad más global sean «universales» en su contenido y atraviesen una pluralidad de identidades étnicas. Cuando esto ocurre, los significantes que unifican la cadena equivalencial necesariamente van a ser más auténticamente vacíos y menos vinculados a comunidades particulares —étnicas o de cualquier otro tipo—. Seguramente es a este problema al que se refiere Jürgen Habermas cuando habla de «patriotismo constitucional».

> La sustancia ética de un patriotismo constitucional no puede restarle valor a la neutralidad del sistema legal respecto de las comunidades que están éticamente integradas en un nivel subpolítico. Más bien debe agudizar su sensibilidad hacia la diversidad y la integridad de las diferentes formas de vida que coexisten dentro de una sociedad multicultural. Es crucial mantener esa distinción entre los dos niveles de

> integración. Si se los unifica en un solo nivel, la cultura mayoritaria va a usurpar las prerrogativas del Estado a expensas de la igualdad de derechos de otras formas culturales de vida y va a violar su declaración de mutuo reconocimiento. La neutralidad de la ley respecto de las diferenciaciones étnicas internas proviene del hecho de que, en las sociedades complejas, la ciudadanía en su totalidad no puede ya mantenerse unida por un consenso sustancial en torno a valores, sino solo por un consenso sobre los procedimientos para la promulgación legítima de las leyes y el ejercicio legítimo del poder[29].

Aunque coincidimos con Habermas con respecto a la necesidad de separar los dos niveles a los cuales él se refiere, pensamos que la distinción no puede ser planteada en términos de una oposición entre valores sustantivos y de procedimiento, entre otras razones, porque para aceptar ciertos procedimientos como legítimos, debemos compartir con otras personas ciertos valores sustanciales. La verdadera pregunta debería ser: ¿qué valores sustantivos debería compartir la gente para que la distinción entre los dos niveles de Habermas fuera posible? El comienzo de una respuesta a esta pregunta ya la hemos dado en nuestra discusión previa: en las sociedades contemporáneas no tenemos simplemente una yuxtaposición de «etnias» culturales separadas; también tenemos múltiples yoes, personas que constituyen sus identidades sobre una pluralidad de posiciones de sujeto. De esta manera, demandas de diferentes grados de universalidad pueden entrar en la misma cadena equivalencial y puede surgir algún tipo de universalidad hegemónica. Pero esta última está compuesta por reclamos *tanto* sustantivos *como* de procedimiento.

8. OBSTÁCULOS Y LÍMITES EN LA CONSTRUCCIÓN DEL PUEBLO

Una conclusión que podemos sacar de todo el análisis previo es que no hay nada automático en la emergencia del pueblo. Por el contrario, es el resultado de una construcción compleja que puede, entre otras posibilidades, fracasar en el logro de su objetivo. Las razones son claras: las identidades políticas son el resultado de la articulación (es decir, la tensión) de lógicas equivalenciales y diferenciales opuestas, y es suficiente que el equilibrio entre ambas se rompa por el predominio, más allá de cierto punto, de uno de los dos polos, para que el pueblo como actor político se desintegre. Si la diferenciación institucional es demasiado dominante, la homogeneización equivalencial que requieren las identidades populares como precondición de su constitución se vuelve imposible. Si prevalece la heterogeneidad social (que, como hemos visto, constituye otra forma de diferenciación), no hay, para empezar, ninguna posibilidad de establecer una cadena equivalencial. Pero es importante comprender que una equivalencia *total* haría también imposible la emergencia del pueblo como actor colectivo. Una equivalencia que fuera total dejaría de ser equivalencia para convertirse en mera identidad: ya no habría una cadena sino una masa homogénea, indiferenciada. Esta es la única situación contemplada por los primeros psicólogos de masas, a la cual asimilaron erróneamente todas las formas de movilización popular.

La conclusión que debemos sacar de estos comentarios es que la construcción de un pueblo puede fracasar fácilmente. A continuación vamos a analizar tres experiencias que ilustran algunas de las posibilidades a las que acabamos de referirnos.

DESDE LA PLATAFORMA DE OMAHA A LA DERROTA ELECTORAL DE 1896[1]

El Partido del Pueblo estadounidenses fue fundado a comienzos de 1892 en Saint Louis. Su plataforma, que luego fue reproducida casi textualmente por la plataforma de Omaha de julio del mismo año, intentaba describir los males de la sociedad estadounidense y los grandes lineamientos de la coalición que los remediaría:

> Nos reunimos en medio de una nación que está al borde de la ruina moral, política y material. La corrupción domina las elecciones, las legislaturas, el congreso, y toca incluso a la pureza de la magistratura. La gente está desmoralizada. Muchos de los estados se han visto obligados a aislar a los votantes en los sitios de votación con el fin de prevenir el soborno o la intimidación universal. Los periódicos son subsidiados o amordazados; la opinión pública es silenciada; las empresas están postradas; nuestros hogares cubiertos de hipotecas; los trabajadores, empobrecidos, y la tierra, concentrada en manos de capitalistas. A los trabajadores urbanos se les niega el derecho de organizarse para su propia protección; la importación de mano de obra empobrecida deprime sus salarios; un ejército mercenario, no reconocido por nuestras leyes, se ha establecido para derribarlos, y están degenerando rápidamente a las condiciones europeas. El fruto del trabajo duro de millones es audazmente robado para amasar fortunas colosales, sin precedentes en la historia de la humanidad, mientras que sus poseedores desprecian a la república y ponen en peligro la libertad. El mismo vientre prolífico de la injusticia gubernamental ha engendrado dos grandes clases: los pobres y los millonarios. El poder nacional de crear dinero es apropiado para enriquecer a los tenedores de bonos; la plata, que ha sido aceptada como moneda desde el amanecer de la historia, ha sido desmonetizada para aumentar el poder de compra del oro mediante la disminución del valor de todas las formas de propiedad así como también del trabajo humano; y el suministro monetario

> es limitado deliberadamente para engordar a los usureros, quebrar a las empresas y esclavizar a la industria. Se ha organizado una vasta conspiración contra la humanidad en dos continentes, y se está apoderando del mundo. Si no se la enfrenta y derrota pronto, presagiará terribles convulsiones sociales, la destrucción de la civilización o el establecimiento de un despotismo absoluto[2].

Esta declaración fue seguida de una serie de demandas, entre ellas las relacionadas con la democratización monetaria, la redistribución de la tierra, la nacionalización del sistema de transporte, la acuñación ilimitada de la plata, el control de las formas de utilización de los impuestos, y el requerimiento de que el telégrafo y el teléfono, como también el sistema postal, estuvieran en manos del gobierno.

Por lo tanto, lo que se intentaba era una dicotomización populista del espacio social en dos campos antagónicos. El medio para lograr este objetivo fue la creación de un tercer partido que rompería el modelo bipartidista de la política estadounidense. Desde el punto de vista de los agricultores, que constituían la columna vertebral del movimiento populista, la idea de un Partido del Pueblo resultaba la culminación de un largo proceso, que comenzó con la *Farmers' Alliance*[*] de la década de 1870, en el que se habían iniciado diversas movilizaciones y varios proyectos cooperativos sin ningún éxito duradero. Por lo tanto, se volvió cada vez más claro para ellos que cualquier paso en favor de la promoción de sus causas requería una acción política directa (un curso de acción cuya posibilidad surgió lentamente en la mente de los agricultores y que fue adoptado por muchos de ellos con poco entusiasmo). Sin embargo, esto implicó que ingresaran en un terreno inexplorado. Requería minimizar el carácter sectorial de las demandas y que se construyera una cadena de equivalencias mucho más amplia y compleja si se pretendía que el «pueblo» surgiera como nuevo actor colectivo en el terreno de la política nacional. Ya había habido antes otros intentos por constituir terceros partidos en la política estadounidense.

> Durante dos décadas, los críticos de demócratas y republicanos habían estado compitiendo en las elecciones

> nacionales, estatales y locales bajo una diversidad de lemas: *Prohibition, Greenback, Anti-Monopoly, Labor Reform, Unión Labor, Working Men*, y cientos de partidos independientes estatales y locales cuyos mismos nombres denotaban su repudio hacia las reglas del juego electoral. Los políticos establecidos se habían acostumbrado a desplegar cualquier arma lingüística o legal —el ridículo, la represión, la cooptación— necesaria para aplastar a estos opositores desunidos pero persistentes en su rebeldía[3].

Pero el Partido del Pueblo aspiraba a ir más allá de estos primeros intentos de carácter sectorial, local o simplemente centrados en una cuestión precisa; intentaba, por el contrario, constituir un lenguaje político verdaderamente nacional.

Aunque una nueva confrontación global con los poderes establecidos era, para los populistas, un terreno inexplorado, definitivamente no era virgen. Desde antes de la Guerra Civil, existía una tradición de defensa populista del hombre humilde contra una oligarquía financiera corrupta, principalmente como parte de las herencias ideológicas jeffersoniana y jacksoniana. La separación del hombre común de quienes estaban en las altas esferas del poder fue el leitmotiv constante de esta tradición, aunque el modo de caracterizar a la elite despreciada variaba de una versión a otra.

> Para los jeffersonianos consistía en una facción probritánica de comerciantes, terratenientes y clérigos conservadores; para los jacksonianos era un «poder financiero» dirigido por cosmopolitas bien nacidos. Para los activistas del nuevo Partido Republicano de la década de 1850 era el «poder esclavista» del sur que limitó las libertades civiles y disminuyó los ingresos de los blancos del norte[4]".

Por lo tanto, la tarea de los populistas de la década de 1890 consistía en profundizar esta tradición y reformularla en términos del nuevo contexto en el cual actuaban.

La situación que encaraba el Partido del Pueblo incluía todos los componentes que hemos indicado como típicos del giro populista de la política: un descontento general con el *statu quo* existente, la

constitución incipiente de una cadena equivalencial de demandas centradas en torno a unos pocos símbolos altamente investidos, un creciente desafío al sistema político como un todo. Sin embargo, como vimos, una cadena equivalencial está formada por eslabones que están divididos entre el particularismo de las demandas que representan y el sentido más «universal» dado por su oposición común al *statu quo*. El éxito global de la operación populista depende de que prevalezca el momento universalista por sobre el particularista. Sin embargo, las cosas estaban lejos de ser sencillas.

> La naciente coalición sobre la cual los populistas basaron sus esperanzas era una inestable amalgama de grupos sociales y organizaciones políticas con prioridades enfrentadas. Los pequeños agricultores preocupados por sus deudas querían incrementar la oferta de dinero; los trabajadores blancos urbanos temían un aumento de los precios de los alimentos y alquileres. Los prohibicionistas y los reformadores financieros se oponían ambos al gran capital, pero diferían con respecto a cuáles eran sus pecados principales —el tráfico de alcohol o la contracción del crédito—. Y las voces socialistas en toda su diversidad —cristianos, marxistas y bellamitas— estaban en desacuerdo con la mayoría de los rebeldes sindicalistas y agrarios, quienes afirmaban su fe en la propiedad privada y en la maleabilidad de la estructura de clases. La lucha facciosa fue el rasgo permanente de la política reformista de esos años; no fue hasta 1892 que la mayoría de los grupos dejaron de agitar sus panaceas de manera suficiente como para unirse en torno al mismo tercer partido[5].

La superación de esta lucha facciosa requería tanto la elaboración de un lenguaje común como la neutralización de las tendencias centrífugas hacia el particularismo. Estas últimas podían ser de dos clases. En primer lugar estaban los sectores que eran heterogéneos respecto del espacio principal de representación política (en el sentido que hemos atribuido a la categoría de heterogeneidad en un capítulo anterior); entre ellos se destacaba la población negra. La mayoría de los populistas no cuestionaba en absoluto el dogma de la supremacía caucásica. El modo pragmático de tratar la cuestión fue la eliminación de cualquier idea de un orden birracial y la convocatoria a los negros tan solo para asuntos de intereses

económicos compartidos. No es extraño, entonces, que no fueran recibidos de manera muy entusiasta por la población negra.

> Los populistas continuaron asumiendo, como lo habían hecho sus antecesores jeffersonianos y jacksonianos, que «la gente común» incluía a los de piel blanca y con una tradición de propiedad privada de tierras o en un oficio. No resulta sorprendente que la mayoría de los negros no haya aceptado la propuesta limitada de los populistas, y que en cambio votaran, allí donde aún se lo permitían, o bien por el partido de Lincoln o por el de sus terratenientes ancestrales[6].

Deberíamos agregar que esta ambigüedad con respecto a los negros no existió en lo que se refiere a los inmigrantes asiáticos: ellos estaban total e inflexiblemente excluidos. La literatura de los Caballeros del Trabajo y de la *Farmers' Alliance* está llena de referencias peyorativas a los «asiáticos» y los «mongoles».

Aparte de estos sectores que caen bajo la categoría general de lo «heterogéneo», estaban también aquellos a quienes el discurso populista intentaba realmente interpelar, pero cuyo particularismo diferencial resistía su integración a la cruzada populista. La relación entre el Partido del Pueblo y los Caballeros del Trabajo, por ejemplo, siempre fue tensa, y muchos trabajadores industriales y artesanos ignoraron la convocatoria populista. El discurso cristiano evangélico de las áreas rurales no encontró una audiencia apropiada entre la población de clase trabajadora inmigrante, que en muchos casos no tenía un origen protestante[7].

El intento de lograr una inscripción equivalencial que prevaleciera frente a este particularismo diferencial giró en torno a la definición de los «productores» (como opuestos a los sectores «holgazanes» o «parásitos»), que debía ser lo suficientemente vaga y abstracta como para abarcar a la gran mayoría de la población. Sin embargo, como señala Kazin, esta era un arma de doble filo: si «productores» se convertía en un significante vacío mediante el relajamiento de sus vínculos con referentes particulares, también podía ser apropiado por sectores diferentes de los populistas y reinscribirse en una cadena equivalencial alternativa —es decir, podía convertirse en un significante flotante—. Esta referencia múltiple hacia la cual tendía el discurso populista se reflejó en la

plataforma del movimiento.

> A los agricultores agobiados por las deudas les prometían un incremento en la oferta monetaria, una prohibición de la propiedad extranjera de la tierra, y la posesión por parte del Estado de los ferrocarriles, que tan a menudo habían hecho pagar a los pequeños agricultores más de lo que podían soportar. Respecto de los asalariados, respaldaban la ofensiva en curso por una reducción de la jornada laboral, reclamaban la abolición de la Agencia Pinkerton y proclamaban que «los intereses de los trabajadores rurales y urbanos son los mismos». Con respecto a los reformistas monetarios y los residentes de los estados mineros del oeste, demandaban la acuñación ilimitada tanto de la plata como del oro. Como apéndices de la plataforma existían algunas «resoluciones suplementarias» como una «promesa» de continuar con las pensiones de salud que ya se estaban otorgando a los veteranos de la Unión, y el apoyo a un boicot a una industria textil de Rochester en la que los Caballeros del Trabajo habían declarado una huelga[8].

Tenemos, entonces, una típica «guerra de posición» entre un intento populista de inscripción equivalencial y una lógica diferencial que lo resistía. Las limitaciones en la constitución del pueblo se reflejaron en los resultados electorales de 1892 y 1894: aunque las cifras globales obtenidas por el Partido del Pueblo fueron impresionantes, estaban casi totalmente concentradas en el sur y el oeste más allá del Misisipi. Resultaba claro que, si el partido intentaba convertirse en una alternativa verdaderamente nacional, debía dar algún tipo de paso nuevo y audaz. Esto condujo, en 1896, al apoyo populista al candidato demócrata William Jennings Bryan, cuya plataforma tenía muchas connotaciones populistas (aunque sobreenfatizando la cuestión de la plata).

Las elecciones estadounidenses de 1896 tienen un valor casi paradigmático para nuestro tema, porque los dos lados de la confrontación ilustran, en su forma más pura, lo que hemos denominado lógica de la equivalencia y de la diferencia. La campaña de Bryan dependía, para su éxito, de la constitución del pueblo como un actor histórico —es decir, lograr que las identificaciones equivalenciales universales prevalecieran por sobre

las sectoriales—. La unidad de las fuerzas políticas que lo apoyaban debía, entonces, imponerse a cualquier precio. El siguiente es un párrafo típico de su discurso:

> Al mirar los rostros de estas personas y recordar que nuestros enemigos los llaman la turba, y dicen que son una amenaza al libre gobierno, yo pregunto: ¿quién tendrá al pueblo para sí mismo? Estoy orgulloso de tener de mi lado en esta campaña el apoyo de aquellos que se llaman a sí mismos la gente común. Si tuviera detrás de mí a los grandes monopolios y sus combinaciones, sé que no bien asumiera, me demandarían que use mi poder para robar a la gente en su nombre[9].

La campaña de McKinlay contra el pueblo, conducida por su asesor Mark Hanna, acuñó el lema de la «sociedad progresista». No había aquí ninguna convocatoria a la masa homogénea, indiferenciada, sino al desarrollo orgánico y ordenado de una sociedad, en la cual cada uno de sus miembros tenía un lugar preciso y diferente, y cuyo centro era una elite identificada con los valores estadounidenses.

> Dadas las potencialidades en las urnas del tema del «pueblo» contra «los grandes monopolios y sus combinaciones», los republicanos no podían obviamente dejar que la campaña se decidiera sobre esa base. La idea alternativa de la «sociedad progresista» se materializó lentamente a partir de los valores simbólicos ligados al patrón oro […]. Pero gradualmente […] los temas más generales de «paz, progreso, patriotismo y prosperidad» comenzaron a caracterizar la campaña de William McKinley. La «sociedad progresista» propuesta por Mark Hanna en nombre de la comunidad corporativa era inherentemente una sociedad bien vestida y religiosamente practicante. Los diversos lemas empleados no eran la mera expresión de una política cínica, sino más bien auténticas afirmaciones de una emergente visión estadounidense del mundo[10].

Como afirma Goodwyn, el partido de Lincoln se había convertido en el partido de las empresas y la encarnación política de un Estados Unidos corporativo.

> Era blanco, protestante y yanqui. Reclamaba el voto de todos los votantes no blancos, no protestantes y no yanquis que consentían voluntariamente las nuevas normas culturales que describían la civilidad dentro de la sociedad progresista emergente. La palabra «patriota» había comenzado a sugerir aquellas cosas que los yanquis protestantes poseían […]. El muro erigido por la sociedad progresista contra «el pueblo» señalaba algo más que la victoria de McKinley sobre Bryan, incluso algo más que la sanción de la concentración corporativa masiva; señalaba los límites admisibles de la propia cultura democrática. La *bloody shirt* podía finalmente permanecer silenciosa: el partido empresarial había creado en la sociedad global los valores culturales que lo sustentarían en el siglo XX[11].

La derrota de la «promesa democrática» implícita en el populismo estadounidense adoptó entonces el modelo que hemos discutido a lo largo de este libro: la disolución de los lazos equivalenciales y la incorporación diferencial de sectores dentro de una sociedad orgánica más amplia («transformismo», para usar la expresión de Gramsci). Y esta incorporación diferencial no fue, por supuesto, igualitaria, sino jerárquica. Para citar nuevamente a Goodwyn:

> Para un creciente número de estadounidenses, el triunfo del credo empresarial equivalía, si es que no lo excedía, a una internalización consciente o inconsciente de los supuestos supremos de los blancos. Junto con el nuevo sentido de prerrogativa incluido en la idea de progreso, el nuevo *ethos* significaba que los empresarios republicanos podían intimidar a los empleados demócratas en el norte, que los empresarios demócratas podían intimidar a los populistas y republicanos en el sur, y que los empresarios en todas partes podían comprar a los legisladores estatales, y que los blancos en todas partes podían intimidar a los negros y a los indios[12].

LAS SEIS FLECHAS DE ATATÜRK

En el caso de los Estados Unidos, hemos visto un populismo de base cuyas limitaciones estuvieron en la imposibilidad de reinscribir diferencias dentro de una cadena equivalencial. Las diferenciaciones institucionales prevalecieron, finalmente, sobre las rearticulaciones dicotómicas. Todo el movimiento político populista consistió en equivalencias espontáneas que buscaban una disolución de los límites diferenciales. La victoria de la «sociedad progresista» sobre el pueblo significó el fracaso de ese intento de disolución. Pero el terreno dentro del cual operaba el populismo era el de las equivalencias espontáneas. ¿Qué ocurre, sin embargo, si el pueblo es concebido como una entidad homogénea *a priori* postulada desde un centro de poder que, en lugar de ser el precipitado social de una interacción equivalencial de demandas democráticas, es percibido como el que determina una sustancia idéntica a toda demanda expresa? En ese caso, la división interna inherente a toda demanda democrática dentro de la cadena equivalencial se derrumba, el pueblo pierde sus diferenciaciones internas y es reducido a una unidad sustancial. El pueblo aún puede ser concebido como una fuerza radical opuesta al *statu quo* existente, pero ya no es más una plebe marginal: se ha abandonado la heterogeneidad esencial que está en la base de toda identidad populista y es ahora reemplazada por una unidad homogénea. Eso es lo que ocurrió en Turquía, y explica por qué el kemalismo pudo haber sido un discurso radical, de ruptura, pero nunca fue populista.

Consideremos las seis palabras clave del programa de la República de Turquía que fueron representadas como seis flechas en el emblema del Partido Republicano del Pueblo a comienzos de la década de 1930: republicanismo, nacionalismo, populismo, revolucionismo, secularismo y estatismo[13]. Estos eran considerados los pilares de la ideología kemalista. Comencemos con el populismo. El sentido que hemos dado a este término en el presente libro —los de abajo, una *plebs* que reivindica ser el *populus* — no es el que encontramos en la noción de *halkçilik* (populismo):

esta excluye toda noción de antagonismo o división interna. Como señala Paul Dumont:

> [El populismo] implicaba un apego a la idea de democracia y actividad intelectual militante con el objetivo de conducir a la gente en el camino del progreso. Pero también tenía un sentido mucho más específico: una visión de la nación turca no solo constituida por clases, sino también por grupos ocupacionales solidarios y muy interdependientes. Era una versión turca de las ideas solidaristas esbozadas por el político radical francés Léon Bourgeois y el sociólogo Émile Durkheim[14].

En esa línea, el ideólogo Ziya Gökalp definió al populismo de la siguiente manera: «si una sociedad se compone de cierto número de estratos o clases, esto significa que no es igualitaria. El objetivo del populismo es suprimir las diferencias de clase o estrato y reemplazarlas por una estructura social compuesta de grupos ocupacionales solidarios entre sí. En otras palabras, podemos resumir al populismo diciendo: no existen las clases, existen las ocupaciones»[15]. Y un teórico del kemalismo, Mahmut Esat Bozcurt, escribió en 1938:

> Ningún partido en el mundo civilizado ha representado nunca a toda la nación de un modo tan completo y sincero como el Partido Republicano del Pueblo. Otros partidos defienden los intereses de diversas clases y estratos sociales. Por nuestra parte, no reconocemos la existencia de tales clases y estratos. Para nosotros estamos todos unidos. No hay caballeros, amos ni esclavos. Solo hay un conjunto global, y ese conjunto es la nación turca[16].

Aparentemente, estamos en las antípodas de nuestra noción de populismo: mientras esta implica la división dicotómica del espacio comunitario, el populismo de Atatürk presupone una comunidad sin fisuras, sin divisiones internas. Sin embargo, no podemos evitar la impresión de que hay algo radicalmente de ruptura en la noción de pueblo de Atatürk. ¿Cómo es esto posible? La respuesta a este enigma lo encontramos en el modo como el populismo kemalista se

articula con las otras cinco flechas.

Consideremos en primer lugar el «revolucionismo». Hubo cierta indecisión en ese momento entre el uso de dos palabras turcas, *inkilab* e *ihtilâl*. «La palabra otomana que más se aproxima [para expresar el significado de "revolucionismo"] es *ihtilâl*, que transmite la idea de un cambio repentino y violento en el orden político y social. *Inkilab* implica un cambio radical ejecutado con orden y método. A diferencia de *islâhat*, "reforma", no se aplica a las mejoras parciales en ciertos sectores limitados de la vida social, sino a las tentativas de metamorfosis social.»[17] Esto es crucial: la *piecemeal engineering* como método de cambio social está radicalmente excluida. La constitución del pueblo debe ser un evento repentino y total. Lo mismo se aplica al «republicanismo». Su contenido —sus connotaciones de ruptura que lo asociaron estrechamente al «revolucionismo»— estuvo dado por el abismo radical que estableció con el califato y el sultanato. Aunque la idea de este abismo tardó mucho tiempo en madurar en la mente de los oficiales revolucionarios, una vez que fue adoptada firmemente por Atatürk adquirió el valor de un cambio irreversible. Como en el caso del «nacionalismo», también enfatizó una identidad homogénea y la eliminación de todo particularismo diferencial. La noción fue explicada de esta manera en 1931 por el secretario del partido, Recep Peker:

> Consideramos como nuestros a todos los ciudadanos que viven entre nosotros, que pertenecen política y socialmente a la nación turca y en quienes se han implantado las ideas y sentimientos como el «kurdismo», el «circassianismo» e incluso el «lazismo» y el «pomakismo». Consideramos como nuestro deber desterrar, mediante un esfuerzo sincero, aquellas concepciones falsas que son el legado de un régimen absolutista y el producto de una opresión histórica de larga data. La verdad científica actual no permite una existencia independiente para una nación de varios cientos de miles o incluso un millón de individuos […]. Queremos plantear con sinceridad nuestra opinión con respecto a nuestros compatriotas judíos o cristianos. Nuestro partido considera a estos compatriotas como absolutamente turcos en tanto que pertenecen a nuestra comunidad de lenguaje e ideales[18].

Las nociones de religión y raza, que fueron estrechamente asociadas a la noción de nación durante el período otomano, fueron progresivamente eliminadas de esta última a partir de los primeros años de República. «Secularismo», que traduce la palabra turca *layiklik*, no expresa completamente su significado. Como afirma Dumont:

> El conflicto básico en el secularismo [en el sentido turco del término] no es necesariamente entre la religión y el mundo, como fue el caso de la experiencia cristiana. El conflicto es a menudo entre las fuerzas de la tradición, que tienden a promover la dominación de la religión y de la ley sagrada, y las fuerzas del cambio. El laicismo se refiere más limitadamente a un proceso específico de separación de la Iglesia del Estado[19].

En otras palabras, el secularismo no podía limitarse a preservar una esfera pública no contaminada por valores religiosos, sino que también debía llevar la lucha contra las fuerzas religiosas tradicionales al propio terreno de la sociedad civil. Como muestra nuestro análisis de las flechas anteriores, la revolución kemalista no se concibió a sí misma solo como una revolución política, sino como una tentativa de reformar drásticamente la sociedad por medios políticos. Y es bien sabido cuán despiadadamente fueron perseguidos los objetivos secularistas: en 1924, el califato fue disuelto; posteriormente se produjo la disolución de las cortes religiosas y de las escuelas islámicas, de las fundaciones beatas y de los ministerios de religión; las hermandades religiosas, las tumbas sagradas y los conventos fueron clausurados; se introdujo el calendario gregoriano y se prohibieron las peregrinaciones a La Meca. Esta fuerte intervención política dentro de la sociedad civil hace comprensible la sexta flecha, el «estatismo»: el Estado debía intervenir en todas las esferas, y esto obviamente incluía la regulación de la vida económica.

Una parte considerable de la literatura reciente sobre el kemalismo ha tendido a cuestionar el carácter radical de la ruptura con la tradición que Atatürk estaba desarrollando, y a destacar las continuidades, en lo referente a los modelos básicos de pensamiento, entre los comienzos de la República y el pasado

otomano[20]. Por supuesto, muchas de estas afirmaciones son ciertas en la medida en que toda revolución debe trabajar con actitudes y materias primas que no surgen por generación espontánea, pero no hay duda de que la articulación de estos elementos en un discurso de ruptura radical con el pasado fue una contribución específica y original kemalista. Sin embargo, lo que heredó Atatürk de la tradición otomana fue la idea de la nación como algo que debía crearse de nuevo y no simplemente heredarse del pasado; una visión del cambio histórico como resultante de un acto voluntario, y no como un desarrollo orgánico y espontáneo de fuerzas que ya estaban dando forma a lo social. Esta visión fue el resultado del modo como tuvo lugar la modernización en Turquía: como reacción frente a las naciones europeas más desarrolladas. La necesidad de ponerse a la altura de ellas fue el principal estímulo para la reforma. Sin embargo, las fuerzas centrífugas que estaban socavando el Imperio Otomano crearon crecientes dudas sobre cuál podría ser el sujeto viable de una nación rejuvenecida. Durante mucho tiempo, las fuerzas en torno al sultán pensaban que el imperio, si las reformas internas centralizadoras lograban equilibrar la diversidad y el localismo generalizado, podía convertirse en una entidad política viable. Durante el período del Tanzimat, algunos momentos críticos de la reforma —la represión de la rebelión de los jenízaros en 1826 y las reformas que la siguieron; las reformas administrativas, militares y educativas de fines de la década de 1830 y del período que comenzó en 1856— crearon la ilusión de que tal resultado sería posible, pero en el largo plazo las fuerzas centrífugas lograron siempre prevalecer. A partir de estos antecedentes podemos entender la intervención de los denominados Jóvenes Otomanos, un grupo de intelectuales cuyas ideas apuntaban a una refundación radical de la nación. Dicha refundación debía basarse en un orden constitucional de acuerdo con los principios islámicos, en una centralización del poder del Estado contra la dispersión local, descentralizada, y en una identidad política basada en la lealtad hacia el *vatan*, la patria, que está más allá de cualquier tipo de división (regional, étnica o religiosa[21]). Este último punto es crucial: la tradicional lealtad hacia el *millet* (la comunidad religiosa) debía ser reemplazada por la lealtad a una entidad puramente nacional. La noción kemaliana de nacionalismo está

contenida *in nuce* en este giro ideológico. En 1876 se estableció una constitución inspirada en las ideas de los Jóvenes Otomanos, pero fue abolida por el sultán dos años después. Sin embargo, fue reestablecida por la revolución de los Jóvenes Turcos de 1908, cuyo arsenal ideológico continuó, en diversos aspectos, la tradición de los Jóvenes Otomanos.

Entonces, si el momento de anti *statu quo*, componente esencial de toda ruptura populista, estaba tan presente en el kemalismo, ¿por qué este fue incapaz de seguir el camino populista? La razón es clara: porque su homogeneización de la «nación» no procedió mediante la construcción de cadenas equivalenciales entre demandas democráticas reales, sino mediante una imposición autoritaria. Fue solo durante la guerra de independencia que siguió a la Primera Guerra Mundial que el kemalismo se apoyó, hasta cierto punto, en la movilización de masas. Durante la mayor parte de su gobierno —y esto se aplica también a sus sucesores inmediatos—, Kemal se enfrentó a la paradoja de tener que construir un «pueblo» sin apoyo popular[22]. Él mismo entendió su rol en esos términos. En 1918 escribió en su diario:

> Si obtengo mucha autoridad y poder, pienso que voy a lograr realizar mediante un golpe —repentinamente en un instante — la ansiada revolución en nuestra vida social. Porque, a diferencia de otros, no creo que esto pueda lograrse elevando la inteligencia de los otros lentamente al nivel de la propia. Mi alma se rebela contra tal curso de acción. ¿Por qué, después de mis años de educación, después de estudiar la civilización y los procesos de socialización, después de dedicar mi vida y mi tiempo a obtener el placer de la libertad, debería descender al nivel de la gente común? Voy a hacer que ellos se eleven a mi nivel. No me hagan parecerme a ellos: ellos deberían parecerse a mí[23].

El vehículo principal de este programa de modernización forzada fue, por supuesto, el ejército, que ha permanecido como árbitro final de la política turca desde la época de Atatürk. El problema es que no hay otra alternativa a la movilización equivalencial que la integración diferencial y, además, el ejército no era lo suficientemente fuerte como para crear una sociedad totalmente

nueva, moldeada según los designios de Kemal. Como resultado, la nueva República pronto quedó huérfana del apoyo de las masas y solo pudo apoyarse, en el nivel local, en las fuerzas tradicionales que mostraban poca adhesión a la mayoría de las ambiciosas aspiraciones del «Padre de los Turcos».

> Aunque Ankara desplegó todos los requerimientos formales de la autoridad legal moderna, grandes partes del país aún estaban profundamente arraigadas en la vida tradicional. Desde el comienzo mismo, los kemalistas transigieron con las formas tradicionales de dominación y tuvieron que apoyarse en los líderes tradicionales como intermediarios entre el centro y la periferia. Como ocurrió antes con el Movimiento Unionista, el movimiento kemalista se organizó en torno a notables tradicionales en el campo, y su influencia «fue ampliamente sentida en la política parlamentaria y en las actividades de los partidos» (Sayari, 1977: 106). Bajo el resguardo del Estado nación, los regímenes republicanos mantuvieron los principales módulos de la sociedad tradicional de Anatolia[24].

El fracaso de la experiencia kemalista en constituir un pueblo quedaba demostrada siempre que se producía una apertura del sistema político. Cuando el presidente Inönü decidió llamar a elecciones democráticas en 1950, el Partido Democrático de la oposición obtuvo 408 escaños en el parlamento contra 69 del oficialista Partido Republicano (RPP[25]). Las equivalencias se expandieron ampliamente, pero en direcciones que tenían poco que ver con las seis flechas de Kemal: ellas dieron lugar al neopopulismo de Adnan Menderes primero, y luego al resurgimiento del islamismo. El resultado fue un proceso tortuoso, en el que los períodos de apertura democrática eran interrumpidos por una sucesión de intervenciones militares.

EL RETORNO DE PERÓN

El populismo estadounidense encontró sus límites en la imposibilidad de expandir la cadena equivalencial más allá de cierto punto, como resultado de la resistencia que oponían a la convocatoria populista sistemas de diferencias bien arraigados en la tradición política; el de Atatürk, en su intento de construir al pueblo como una unidad orgánica no mediada por ninguna lógica equivalencial. El caso del peronismo de las décadas de 1960 y 1970 fue diferente: fue su propio éxito en la construcción de una cadena casi ilimitada de equivalencias lo que condujo a la subversión del principio de equivalencia como tal. ¿Cómo fue esto posible?

El gobierno popular peronista fue derrocado en septiembre de 1955. Los últimos años del régimen habían estado dominados por un desarrollo característico: el intento de superar la división dicotómica del espectro político mediante la creación de un espacio diferencial totalmente integrado. Los cambios simbólicos en el discurso del régimen son testigos de esta mutación: la figura del *descamisado* (el equivalente argentino del *sans-culotte*) tendió a desaparecer para ser reemplazada por la imagen de la «comunidad organizada». La necesidad de estabilizar el proceso revolucionario se convirtió en el leitmotiv del discurso peronista, no solo en el período previo a 1955, sino también en los años siguientes. En 1967, Perón envió una carta a una organización de izquierda a la cual yo pertenecía, en la que afirmaba que toda revolución atraviesa tres etapas: la primera, la preparación ideológica —es decir, Lenin—; la segunda, la toma del poder —es decir, Trotsky—; y la tercera, la institucionalización de la revolución —es decir, Stalin—. A lo cual añadía que la revolución peronista debía pasar de la segunda etapa a la tercera.

El golpe de 1955 cambió, sin embargo, los términos del debate político. A pesar de la agresiva retórica antiperonista de las nuevas autoridades —que en realidad era mucho más que retórica, ya que disolvieron al Partido Peronista, intervinieron los sindicatos y convirtieron en crimen la sola mención del nombre de Perón—,

muy pronto comenzaron las conversaciones con grupos de políticos peronistas para discutir la manera de integrarlos al nuevo sistema político. Esta integración, por supuesto, excluía al propio Perón, quien debía ser permanentemente proscripto y cuyo exilio era considerado *sine die*. La idea de un «peronismo sin Perón» estaba a la orden del día. Perón, desde su exilio, se resistía firmemente a estos intentos de marginarlo —que tenían lugar tanto desde dentro como desde fuera del peronismo—, y cuanto más represivo se volvió el nuevo régimen y más se percibió su programa económico como una entrega al capital financiero internacional, tanto más se identificó a la figura de Perón con la emergente identidad nacional y popular antisistema. Estaba comenzando un duelo entre Perón (desde el exilio) y los sucesivos gobiernos antiperonistas que duró 18 años y cuyo desenlace fue el triunfal retorno de Perón a la Argentina y al gobierno en 1973.

En torno de este duelo comenzó a tomar forma el nuevo populismo argentino. Para entender su modelo deben tomarse en cuenta algunas circunstancias. En primer lugar, la Argentina es un país étnicamente homogéneo y cuya población urbana dominante se concentra en el triángulo constituido por tres grandes ciudades industriales: Buenos Aires, Rosario y Córdoba. Por lo tanto, todo evento ideológico importante tiene una irradiación equivalencial inmediata sobre toda esta área y sus efectos se expanden rápidamente al resto del país. Sin este tipo de rápida irradiación, los movimientos de Perón durante la década de 1960 hubieran fracasado y el nuevo régimen podría haber logrado entenderse de un modo gradual con una oposición peronista fragmentada. Pero, en segundo lugar, las condiciones mismas de enunciación del discurso de Perón desde el exilio determinaron la naturaleza peculiar de su éxito. La condición que los países anfitriones impusieron a Perón como exiliado político fue que debía abstenerse de hacer declaraciones políticas, y en la Argentina, la circulación pública de cualquier tipo de declaración de Perón estaba, por supuesto, estrictamente prohibida. Por lo tanto, se vio limitado a enviar correspondencia privada, casetes e instrucciones verbales, todo lo cual era, sin embargo, de suma importancia para la resistencia peronista que se estaba organizando lentamente en las fábricas y los barrios obreros de las ciudades industriales. Así, como

ha sido demostrado en estudios recientes[26], existió un abismo permanente entre los actos de enunciación de Perón (que eran invisibles) y el contenido de dichas enunciaciones. El resultado de este abismo fue que a esos contenidos —por la ausencia de un intérprete autorizado— se les podía dar una multiplicidad de sentidos. Al mismo tiempo, también estaban circulando muchos mensajes apócrifos, así como otros cuya autenticidad era dudosa o al menos era cuestionada por aquellos que se oponían a sus contenidos. Sin embargo, esta complicada situación tuvo un efecto paradójico: la naturaleza ambigua de los mensajes —que resultaba del abismo entre el acto y el contenido de la enunciación— podía ser conscientemente cultivada por Perón, de manera tal que los mensajes se volvieran deliberadamente imprecisos. Como escribió Perón a su primer representante personal en la Argentina, John William Cooke: «Siempre sigo la regla de saludar a todos porque, y no debes olvidarlo, ahora soy algo así como un Papa […]. Tomando en cuenta este concepto, no puedo negar nada [a causa de mi] infalibilidad […] que, como ocurre en el caso de toda infalibilidad, se basa precisamente en no decir o hacer nada, [que es la] única manera de asegurar tal infalibilidad»[27].

Por supuesto, puede hacerse una lectura cínica de este párrafo, entender que Perón estuvo tratando de ser todo para todos, pero tal lectura es limitada. Perón, desde el exilio, no podía haber dado directivas precisas para la acción de una proliferación de grupos locales comprometidos en actos de resistencia, y menos aún intervenir en las disputas que surgían entre esos grupos. Por otro lado, su palabra era indispensable para dar unidad simbólica a todas esas luchas dispersas, y debía funcionar como un significante con vínculos débiles con significados particulares. Esto no nos ofrece mayores sorpresas: es exactamente lo que hemos denominado significantes vacíos. Perón ganó el duelo con los sucesivos regímenes antiperonistas porque estos perdieron la lucha por integrar a los grupos neoperonistas —aquellos que postulaban un «peronismo sin Perón»— a un sistema político ampliado, en tanto que la demanda del regreso de Perón a la Argentina se convirtió en el significante unificador de un campo popular en expansión.

En este punto, es necesario introducir algunas distinciones. El rol

de papa que Perón se había atribuido (que evoca tan claramente la noción de «significante amo» en Lacan) puede ser concebido de diversas maneras. Puede ser entendido, en primer lugar, como un centro de irradiación equivalencial que, sin embargo, no pierde completamente la particularidad de su contenido original. Para volver a un ejemplo previo: las demandas de Solidaridad se convirtieron en el punto de encuentro de asociaciones equivalenciales más vastas que ellas mismas, pero aun así estaban vinculadas a un cierto contenido programático; fue precisamente este vínculo el que hizo posible que se mantuviera cierta coherencia entre las particularidades que integraban la cadena (los semicírculos inferiores en nuestro primer diagrama). Pero existe otra posibilidad, a saber, que el significante tendencialmente vacío se vuelva *completamente* vacío; en ese caso, los eslabones de la cadena equivalencial no necesitan para nada coincidir entre sí: los contenidos más contradictorios pueden ser reunidos en tanto se mantenga la subordinación de todos ellos al significante vacío. De acuerdo con Freud: esta sería la situación extrema en la cual el amor por el padre es el único lazo entre los hermanos. La consecuencia política es que la unidad de un «pueblo» constituido de esta manera es extremadamente frágil. Por un lado, el potencial antagonismo entre demandas contradictorias puede estallar en cualquier momento; por otro lado, un amor por el líder que no cristaliza en ninguna forma de regularidad institucional —en términos psicoanalíticos: un yo ideal que no es internalizado parcialmente por los yoes corrientes— solo puede resultar en identidades populares efímeras. Cuanto más avanzamos en la década de 1960, más percibimos que el peronismo estaba lindando peligrosamente con esta posibilidad. La reflexión de Perón mencionada antes sobre la necesidad de que la revolución peronista pasara a la tercera etapa, muestra que él no era completamente ignorante de esa amenaza potencial.

Pero a comienzos de la década de 1960, ese peligro se vislumbraba como algo posible tan solo en un futuro distante; la tarea inmediata era luchar contra las fuerzas políticas dentro del peronismo que estaban presionando en la dirección de un peronismo sin Perón. La amenaza principal provenía de las condiciones en las cuales el movimiento sindical fue normalizado

después de la conformación de un gobierno constitucional en 1958 con el ascenso de Arturo Frondizi a la presidencia. (Su elección había sido asegurada por la decisión de Perón de pedir a sus seguidores —cuyo partido había sido proscripto— que votaran por él y en contra de Ricardo Balbín, el candidato cuasioficialista). En 1959, la actividad sindical se volvió legal bajo la ley 14 455.

> La nueva ley laboral otorgaba al Estado poderes excepcionales sobre el movimiento sindical. La propia capacidad de un sindicato de negociar colectivamente con los empleadores dependía de su personería (un reconocimiento exclusivamente concedido por el gobierno). Por lo tanto, el futuro institucional de todo sindicato (la futura satisfacción de las necesidades de sus afiliados) estaba intrínsecamente ligado a sus relaciones con el Estado. En consecuencia, las disposiciones de la ley 14 455 creaban un poderoso estímulo a la adopción de un realismo pragmático por parte de los líderes sindicales, más allá de su propio perfil ideológico y de las visiones individuales y ventajas personales que tomaban de sus puestos[28].

En realidad, el movimiento sindical estaba en una situación complicada. Por un lado, debía actuar con cautela frente al gobierno, ya que su estatus legal era una precondición para defender los intereses y demandas de los trabajadores, quienes retirarían su apoyo en caso de que la conducción sindical no tuviera éxito; por otro lado, en tanto su base social era sólidamente peronista, no podía permitirse una ruptura abierta con Perón. Fue en estas circunstancias que en la primera mitad de la década de 1960 tuvo lugar un conflicto creciente entre los dirigentes sindicales liderados por el secretario general de los obreros metalúrgicos, Augusto Vandor, y del lado opuesto, Perón y los sectores más radicalizados dentro del peronismo. El proyecto sindical —nunca formulado explícitamente, ya que nadie dentro del peronismo podría haber entrado en una confrontación abierta con Perón— era obtener una progresiva integración del peronismo al sistema político existente, con Perón como una figura puramente ceremonial, y la transferencia del poder real dentro del movimiento a la conducción sindical. El conflicto conoció varias alternativas y

culminó en las elecciones provinciales de Mendoza en abril de 1966, donde compitieron dos listas peronistas, una apoyada por Perón y la otra por Vandor. La victoria correspondió a la lista peronista ortodoxa.

Sin embargo, este conflicto en desarrollo se tornó confuso, una vez más, con la llegada de un jugador que pateó el tablero. En 1966, las Fuerzas Armadas depusieron al presidente Illia e iniciaron una dictadura militar bajo el liderazgo presidencial del general Onganía. Este no fue el régimen más represivo que el país experimentaría —para eso debemos esperar a la década de 1970—, pero fue definitivamente el más ineficiente y estúpido. En pocos meses había enajenado a todas las fuerzas relevantes del país, excepto un pequeño sector de grandes empresas. Disolvió las organizaciones políticas, reprimió salvajemente al movimiento sindical e intervino las universidades. Después de unos pocos meses en el gobierno, estaba claro para todo el mundo que ya no existía ningún canal institucional para la expresión de demandas sociales, y que algún tipo de reacción violenta enteramente fuera del orden institucional era la única reacción posible a ese callejón político sin salida.

La protesta social estalló en 1969 con el denominado *Cordobazo*, la acción violenta en Córdoba de grupos armados, que luego se expandió a otras ciudades del interior del país. Otros acontecimientos también se orientaron hacia una confrontación violenta con el régimen. Primero, surgieron nuevos grupos guerrilleros peronistas de izquierda, lo que Perón denominó sus «formaciones especiales». Segundo, la propia represión desatada por el gobierno contra el movimiento sindical redujo considerablemente el margen de maniobra de Vandor y los grupos neoperonistas, que ya no pudieron cumplir con lo que se esperaba de ellos. Esta situación finalmente condujo al asesinato de Vandor por parte de la guerrilla peronista de izquierda, y a la división del movimiento sindical entre una facción de derecha y otra de izquierda. Las consecuencias de estos acontecimientos fueron, de todos modos, claras: el refuerzo del rol central de Perón, que se presentaba, dependiendo de la orientación política de quienes lo apoyaban, o bien como el líder de una coalición antiimperialista que sería el primer paso en el progreso hacia una Argentina socialista, o bien

como la única garantía de que el movimiento popular sería mantenido dentro de límites controlables y no degeneraría en un caos izquierdista.

> Así, y aunque su relación con los grupos peronistas guerrilleros estaba envuelta en una ambigüedad política similar a la de su relación con los líderes sindicales peronistas de izquierda, Perón necesitaba respaldar a estas organizaciones para crear las condiciones políticas que aceleraran su regreso. Hacia fines de 1971, Perón estaba en situación de utilizar lo que él denominó «sus dos manos». Tenía su «mano derecha» situada principalmente en los sindicatos peronistas […]. La «mano izquierda» de Perón estaba representada principalmente por organizaciones de jóvenes de izquierda y lo que denominó sus «formaciones especiales»: los grupos guerrilleros que proclamaban su lealtad al conductor y que hacían de su regreso a la Argentina el punto inicial de una transformación revolucionaria del país. El líder exiliado utilizó ambas manos con gran maestría, efectivamente. Entre 1971 y 1972, Perón desplegó todo su talento político de un modo extraordinario[29].

A partir de ahí, los acontecimientos se desencadenaron rápidamente. El secuestro y ejecución del expresidente Aramburu por parte de Montoneros condujeron a la caída del general Onganía, que fue reemplazado por el general Mario Levingston y luego por el general Alejandro Lanusse, quien finalmente llamó a elecciones generales en 1973, en las cuales el peronismo obtuvo un triunfo aplastante. Sin embargo, fue entonces cuando los peligros mencionados antes, inherentes al modo como las equivalencias peronistas habían sido construidas, comenzaron a mostrar su potencial mortífero. Una vez en la Argentina, Perón ya no pudo ser un significante vacío: era el presidente de la República y, como tal, debía tomar decisiones y optar entre alternativas. El juego de los años de exilio, por el cual cada grupo interpretaba sus palabras según su propia orientación política, mientras el propio Perón mantenía una prudente distancia de toda interpretación, ya no pudo continuarse una vez que Perón estuvo en el poder. Las consecuencias se vieron pronto. Entre la burocracia sindical de derecha, por un lado, y la juventud peronista y las «formaciones

especiales», por el otro, no había nada en común: se consideraban el uno al otro como enemigos mortales. Entre ellos no se había internalizado ninguna equivalencia, y lo único que los mantenía dentro del mismo campo político era la identificación común con Perón como líder. Pero esto no era suficiente, ya que Perón encarnaba para cada facción principios políticos totalmente incompatibles. Perón intentó durante un tiempo hegemonizar de un modo coherente la totalidad de su movimiento, pero fracasó: el proceso de diferenciación antagónica había ido demasiado lejos. Después de la muerte de Perón en 1974, la lucha entre las diversas facciones peronistas se aceleró y el país entró nuevamente en un proceso de rápida desinstitucionalización. La consecuencia fue el golpe militar de 1976 y el establecimiento de uno de los regímenes más brutalmente represivos del siglo XX.

***

Hemos presentado tres casos de movilización populista —considerados tanto en sus logros como en sus fracasos— y afirmamos que existe entre ellos una comparabilidad esencial, tanto en sus diferencias —dado que se sitúan en áreas geográficas y culturas políticas muy distantes— como en las lógicas que subyacen en su discurso. Para comenzar, ellos no agotan las posibles alternativas en la combinación de las variables que hemos introducido en el análisis: diferentes combinaciones y probabilidades siempre son posibles. El progreso hacia una descripción tipológica más amplia debería ser, obviamente, el objetivo y ambición de una teoría totalmente desarrollada del populismo. Sin embargo, en el pasaje hacia esa tipología diversificada, existen algunas precondiciones que debemos señalar como requerimientos básicos de cualquier conexión que se establezca entre la reflexión teórica y el análisis empírico.

En primer lugar, las diferentes tradiciones teóricas a las que nos hemos referido en nuestra exploración del discurso nos han mostrado, con notable regularidad, la recurrencia de una distinción que es crucial en cualquier aproximación discursiva a la cuestión de las identidades sociales. En lingüística, esta es la distinción entre sintagmas y paradigmas (identidades creadas sobre la base de relaciones o bien de sustitución o bien de combinación); en retórica,

es la distinción entre metonimia y metáfora; en psicoanálisis, es la diferenciación entre equivalencia y diferencia. Esta reproducción constante de la misma distinción en diferentes registros teóricos señala claramente un problema —tal vez *el* problema— que una ontología social debería abordar hoy como su tarea más urgente: ¿cómo hacer que esta distinción —que implica una nueva relación entre objetos— se vuelva accesible al pensamiento?

Pero, en segundo lugar, si esta distinción realmente va a inspirar el análisis concreto, no puede ser considerada como una entelequia trascendentalmente fija, cuya presencia en situaciones concretas debe ser simplemente *detectada*, sino como un terreno en el cual el análisis concreto y la exploración trascendental deben realimentarse mutuamente. No hay análisis concreto que pueda ser simplemente degradado al nivel de una investigación empírica sin impacto teórico; e inversamente, no existe exploración trascendental que sea absolutamente «pura», sin la presencia de un exceso de lo que sus categorías pueden controlar, exceso que contamina siempre el horizonte trascendental con una empiricidad impura. En un artículo altamente interesante, Margaret Canovan ha utilizado una distinción de Michael Oakshot entre política redentora y pragmática para caracterizar el «no-terreno» dentro del cual se construye la política populista[30]. Coincido completamente con ese enfoque; y por razones que espero que hayan quedado suficientemente claras, no considero a esta área gris de contaminación como el resultado de ninguna marginalidad política, sino como la esencia misma de lo político.

Quizá lo que está surgiendo como posibilidad en nuestra experiencia política es algo radicalmente diferente de aquello que los profetas posmodernos del «fin de la política» anuncian: la llegada a una era totalmente política, dado que la disolución de las marcas de la certeza quita al juego político todo tipo de terreno apriorístico sobre el que asentarse, pero, por eso mismo, crean la posibilidad política de redefinir constantemente ese terreno.

COMENTARIOS FINALES

Extraigamos las principales conclusiones de nuestro análisis. Pensar al pueblo como categoría social requiere una serie de decisiones teóricas que hemos tomado en el curso de nuestra exploración. La más importante de ellas se vincula, quizás, al rol *constitutivo* que hemos atribuido a la *heterogeneidad* social. Sin este rol, lo heterogéneo, en su opacidad, podría ser concebido como la forma apariencial de un núcleo último que, en sí mismo, sería enteramente homogéneo y transparente, es decir, que sería el terreno en el cual pueden florecer las filosofías de la historia. Si, por el contrario, la heterogeneidad es primordial e irreductible, se mostrará a sí misma, en primer lugar, como *exceso*. Este exceso, como hemos visto, no puede ser controlado con ninguna manipulación, ya se trate de una inversión dialéctica o de algo semejante. Sin embargo, heterogeneidad no significa pura pluralidad o multiplicidad, ya que esta última es compatible con la completa positividad de sus elementos constitutivos. Uno de los rasgos definitorios de la heterogeneidad, en el sentido en que la concebimos, es una dimensión de *ser deficiente* o *unicidad fallida*. Por tanto, si la heterogeneidad es, por un lado, irreductible en última instancia a toda homogeneidad más profunda, por otro lado no está simplemente ausente, sino *presente como aquello que está ausente*. La unicidad se muestra a sí misma a través de su propia ausencia. La forma fenoménica de esta presencia/ausencia radica en que, como hemos visto, los diversos elementos del conjunto heterogéneo van a estar sobredeterminados o investidos diferencialmente. Tendremos objetos parciales que, a través de su propia parcialidad, encarnan, sin embargo, una totalidad que siempre se retrae. Esta última, como no resulta de la naturaleza positiva, óntica de los mismos objetos, requiere una construcción social contingente. Esto es lo que hemos denominado *articulación* y *hegemonía*. En esta construcción —que está lejos de ser una mera operación intelectual— encontramos el punto de partida para el surgimiento del «pueblo». Recapitulemos las principales condiciones para este surgimiento. Nos referiremos

primero al conjunto de decisiones *teóricas* que deben tomarse para que algo tal como un «pueblo» resulte inteligible, y luego a las condiciones *históricas* que hacen posible su surgimiento.

1. Una primera decisión teórica es concebir al «pueblo» como una categoría *política* y no como un *dato* de la estructura social. Esto significa que no designa a un grupo dado, sino a un acto de institución que crea un nuevo actor a partir de una pluralidad de elementos heterogéneos. Es por este motivo que insistimos desde el comienzo en que nuestra unidad de análisis mínima no sería el *grupo*, como referente, sino la *demanda* sociopolítica. Esto explica por qué preguntas tales como «¿de qué grupo social son *expresión* estas demandas?» no tienen sentido en nuestro análisis, dado que, para nosotros, la unidad del grupo es simplemente el resultado de una sumatoria de demandas sociales —que, por supuesto, pueden haber cristalizado en prácticas sociales sedimentadas—. Este conjunto, como hemos visto, presupone una asimetría esencial entre la comunidad como un todo (el *populus*) y «los de abajo» (la *plebs*). También hemos explicado las razones por las cuales esta *plebs* es siempre una parcialidad que, sin embargo, se identifica a sí misma como la comunidad como un todo.

2. Es en esta contaminación entre la universalidad del *populus* y la parcialidad de la *plebs* donde descansa la peculiaridad del «pueblo» como un actor histórico. La lógica de su construcción es lo que hemos denominado «razón populista». Podemos abordar su especificidad desde los dos ángulos: la universalidad de lo parcial y la parcialidad de la universalidad. Trataremos ambos aspectos sucesivamente. ¿En qué sentido lo parcial es universal? Ya contamos con todos los elementos para responder apropiadamente a esta pregunta. Debería estar claro que «parcialidad» se utiliza aquí casi como un oxímoron: ha perdido su sentido meramente particular y se ha convertido en uno de los nombres de la totalidad. Una demanda popular, como hemos visto, es la que encarna la plenitud ausente de la comunidad mediante una cadena de equivalencias potencialmente interminable. Es por esto que la razón populista —que equivale, como hemos visto, a la razón *política tout court*— rompe con dos formas de racionalidad que anuncian el fin de la política: tanto con un evento revolucionario total que, al

provocar la reconciliación plena de la sociedad consigo misma volvería superfluo el momento político, como con una mera práctica gradualista que reduzca la política a la administración. No es casual que la consigna gradualista de Saint-Simon —«del gobierno de los hombres a la administración de las cosas»— haya sido adoptada por el marxismo para describir la futura condición de una sociedad sin clases. Pero un objeto parcial, como hemos visto, también puede tener un sentido no partitivo: no solo una parte *de* un todo, sino también una parte *que es* el todo. Una vez que se ha alcanzado esta inversión de la relación parte/todo —una inversión que, como hemos visto, es inherente al objeto *a* lacaniano y a la relación hegemónica—, la relación *populus/plebs* se convierte en el lugar de una tensión inerradicable en la que cada término absorbe y, al mismo, tiempo expulsa al otro. Esta tensión *sine die* es lo que asegura el carácter político de la sociedad, la pluralidad de encarnaciones del *populus* que no conducen a ninguna reconciliación final (es decir, yuxtaposición) de los dos polos. Es por eso que no existe parcialidad que no muestre en su interior las huellas de lo universal.

3. Pasemos ahora al otro ángulo: la parcialidad de lo universal. Es aquí donde encontramos la verdadera opción ontológica subyacente en nuestro análisis. Cualquiera que sea el contenido óntico que decidamos privilegiar en una investidura ontológica, las *huellas* de la investidura no pueden ser enteramente ocultadas. Por lo tanto, cualquiera que sea la parcialidad que privilegiemos, siempre será el punto en el cual la universalidad también está necesariamente presente. La cuestión clave es: ¿elimina este «estar presente» la especificidad de lo particular, de manera tal que la universalidad pasa a ser el verdadero medio de una mediación *lógica* ilimitada y la particularidad se convierte en un campo meramente apariencial de mediación *expresiva*? ¿O es más bien que esta última opone un medio no transparente a una experiencia que de otro modo sería transparente, de manera tal que un momento (no)-representativo, irreductiblemente opaco, pasa a ser constitutivo? Si adoptamos esta última alternativa, inmediatamente vemos que el pueblo (constituido mediante una nominación que no es conceptualmente subsumible) no constituye ningún tipo de efecto «superestructural» de alguna lógica infraestructural subyacente, sino que es el terreno

primordial en la construcción de una subjetividad política.

Aquí detectamos algunos de los principales efectos de la contaminación entre universalidad y particularidad. Lo particular —lo que en nuestro análisis previo identificamos como un «objeto parcial»— ha transformado su propia parcialidad en el nombre de una universalidad que lo trasciende. Es por eso que su función ontológica nunca puede ser reducida a su contenido óntico. Sin embargo, como esta función ontológica *solo* puede estar presente cuando está vinculada a un contenido óntico, este se convierte en el horizonte de todo lo que existe: el punto en el cual lo óntico y lo ontológico se funden en una unidad contingente y, sin embargo, inescindible. Volviendo a un ejemplo previo: los símbolos de Solidaridad se convirtieron en Polonia, en cierto momento, en los símbolos de la plenitud ausente de la sociedad. Sin embargo, en tanto la sociedad como plenitud no tiene un verdadero significado más allá de los contenidos ónticos que en cierto punto la encarnan, esos contenidos son, para los sujetos ligados a ellos, *todo lo que hay*. Por lo tanto, ellos no constituyen un *second best* empíricamente alcanzable frente a una plenitud inalcanzable por la que esperaríamos en vano. Esta, como hemos visto, es la lógica del objeto *a* y de la hegemonía. Este momento de fusión entre el objeto parcial y la totalidad representa, en todo momento, el horizonte histórico final, que no puede escindirse en sus dos dimensiones, universalidad y parcialidad. Por lo tanto, la historia no puede ser concebida como un avance infinito hacia un objetivo final que sería algún tipo de idea regulatoria kantiana. La historia no es un avance continuo infinito, sino una sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que no puede ser ordenada de acuerdo con ninguna narrativa universal que trascienda su historicidad contingente. Los «pueblos» son solo formaciones sociales reales, que resisten su inscripción en cualquier tipo de teleología hegeliana. Es por eso que Copjec está absolutamente en lo cierto al plantear la distinción lacaniana entre deseo y pulsión: mientras que el primero, al no tener objeto no puede ser satisfecho, la segunda, al implicar una investidura radical en un objeto parcial, puede encontrar satisfacción. Es por eso también que, como veremos más adelante, el análisis político que intenta polarizar a la política en términos de una alternativa entre revolución total y reformismo gradualista

pierde enteramente de vista lo principal: lo que se le escapa como alternativa es la lógica del objeto *a*, es decir, la posibilidad de que una parcialidad se convierta en el nombre de una totalidad imposible (en otras palabras: la lógica hegemónica).

4. Aquí debemos aclarar brevemente tres puntos. El primero es que la relación entre *nominación* y *contingencia*, con la que nos hemos enfrentado en varios puntos de nuestra argumentación, se vuelve ahora completamente inteligible. Si la unidad de los actores sociales fuera el resultado de un vínculo lógico que subsumiría todas sus posiciones subjetivas bajo una categoría conceptual unificada, la «nominación» solo implicaría la elección de un rótulo arbitrario para un objeto cuya unidad estaría asegurada por medios diferentes, puramente apriorísticos. Sin embargo, si la unidad del agente social es el resultado de una pluralidad de demandas sociales que se unen por relaciones equivalenciales (metonímicas) de contigüidad, en ese caso, el momento contingente de la nominación tiene un rol absolutamente central y constitutivo. La categoría psicoanalítica de «sobredeterminación» apunta en la misma dirección. La nominación es, en este sentido, el momento clave en la constitución de un pueblo, y sus límites y componentes equivalenciales fluctúan permanentemente. Por ejemplo, el hecho de que el nacionalismo se convierta en un significante central en la constitución de las identidades populares depende de una historia contingente que es imposible determinar *a priori*. Como se ha afirmado últimamente sobre Iraq: «el sentido del nacionalismo es débil en el mejor de los casos y podría ser fácilmente desplazado por otras formas de lealtad colectiva. La reciente oleada repentina de sentimientos de parentesco entre sunnitas y shiitas de hecho muestra la maleabilidad de la propia identidad. La idea de la existencia de una nación y la propia pertenecia a ella son conceptos que cambian constantemente»[1]. Y el mismo autor cita al profesor Stephen D. Krasner, de la Universidad de Stanford: «los individuos siempre tienen opciones porque tienen múltiples identidades: shia, iraquí, musulmán, árabe. Cuál eligen de este repertorio de identidades va a depender de las circunstancias, de las ventajas y desventajas de invocar una identidad particular»[2]. De más está decir que no se trata solo de que el «nacionalismo» puede ser sustituido por otros términos en su rol central de significante vacío, sino que también su

propio sentido va a variar dependiendo de la cadena de equivalencias asociada a él.

Un segundo punto se refiere al rol del afecto en la constitución de las identidades populares. Como nos hemos referido a este aspecto *in extenso* a lo largo de este libro, solo haremos aquí una breve referencia. Hay un aspecto sobre el que quiero insistir. El lazo afectivo se vuelve más importante cuando la dimensión combinatoria/simbólica del lenguaje opera de manera menos automática. Desde esta perspectiva, el afecto es absolutamente crucial para explicar el funcionamiento del polo sustitutivo/ paradigmático del lenguaje, que es el de asociación libre en su funcionamiento (y, por esta razón, el más abierto a la exploración psicoanalítica). La lógica de la equivalencia, como hemos visto, es decisiva en la formación de las identidades populares, y en estas operaciones sustitutivas/equivalenciales, la imbricación entre significación y afecto se muestra más cabalmente. Este es el aspecto que, como podemos recordar, los primeros teóricos de la sociedad de masas percibieron como más problemático, puesto que para ellos representaba una seria amenaza a la racionalidad social. Y en las reconstrucciones racionalistas contemporáneas de las ciencias sociales, desde el estructuralismo hasta la elección racional, también constituye el aspecto que es sistemáticamente degradado a expensas del aspecto combinatorio/simbólico, que permite un cálculo «gramatical» o «lógico».

Hay un tercer y último punto que debemos aclarar. El pasaje de una formación hegemónica a otra, de una configuración popular a otra diferente, siempre va a involucrar una ruptura radical, una *creatio ex nihilo*. Esto no significa que todos los elementos de una configuración emergente tengan que ser completamente nuevos, sino que el punto de articulación, el objeto parcial alrededor del cual la formación hegemónica se reconstituye como una nueva totalidad, no adquiere su rol central de ninguna lógica que haya operado en la situación precedente. Aquí estamos cerca de lo que Lacan denominó *passage à*
l'act
, que ha sido central en recientes discusiones referidas a la ética de lo Real[3]. Como se ha afirmado, «el *Aktus der Freiheit*, el "acto de libertad", el acto ético genuino, siempre es subversivo; nunca es

simplemente el resultado de una “mejora” o una “reforma[4]”».

Lo que es decisivo para la emergencia del «pueblo» como nuevo actor histórico es que, como el momento equivalencial/articulador no procede de una necesidad lógica por la que cada demanda se conectaría con las otras, la unificación de una pluralidad de ellas en una nueva configuración es constitutiva y no derivativa, es decir, es un *acto* en el sentido estricto del término, ya que no tiene su fuente en nada externo a sí mismo. La emergencia del «pueblo» como actor histórico es, entonces, siempre una transgresión respecto de la situación precedente. Y este acto de transgresión constituye también la emergencia de un nuevo orden. Como afirma Zupancic a propósito de Edipo: «El acto de Edipo, su pronunciación de una palabra, no es simplemente una atrocidad, una palabra de desafío lanzada al Otro, es también un acto de creación del Otro (un Otro diferente). Edipo no es tanto un “transgresor” como el “fundador” de un nuevo orden»[5].

Coincido en gran medida con el modo como Zupancic describe el acto verdadero. El único punto en el que mi enfoque difiere ligeramente del suyo es en lo que hace a la naturaleza de la situación que está siendo transgredida. Como su principal énfasis está en el radicalismo de la ruptura provocada por el acto, ella tiende a destacar la función transgresora de este último (junto con la novedad de lo que el acto establece); pero esto la conduce, desde mi perspectiva, a presentar la situación que precede al *passage à l’act*
como más cerrada y monolítica de lo que es. ¿Qué ocurriría si la situación estuviera internamente dislocada y el acto, en lugar de simplemente *reemplazar* un viejo orden por otro nuevo, introdujera orden allí donde había, al menos parcialmente, caos? En ese caso, el orden introducido aún sería nuevo, pero esta novedad también sería la encarnación de «orden» *tout court* allí donde faltaba. Esto resulta importante para un aspecto que es muy central en el análisis de Zupancic: su afirmación de que en un acto verdadero no hay sujeto dividido. En sus palabras: «Si la división de la voluntad o la división del sujeto es la marca de la libertad, no es, sin embargo, la marca del acto. *En un acto, no hay sujeto dividido*. Antígona está enteramente o “toda” en su acto; no está “dividida” o “barrada”. Esto significa que ella pasa enteramente al lado del objeto, y que el

lugar de la voluntad que desea ese objeto "permanece vacío[6]"». No estoy en desacuerdo con la afirmación de que en el acto el sujeto pasa enteramente al lado del objeto. Puedo coincidir con eso. Mi dificultad es que —por los motivos que ya di— *veo al propio objeto como dividido*. Puesto que la acción, por un lado, crea un orden (óntico) *nuevo*, pero por otro, tiene una función *ordenadora* (ontológica), ella es el sitio de un juego complejo por el que un contenido concreto actualiza, mediante su mismo carácter concreto, algo completamente diferente de sí mismo: lo que hemos denominado la plenitud ausente de la sociedad. Es fácil advertir por qué, sin la complejidad específica de este juego, no habría ni hegemonía ni identidades populares.

5. Debemos referirnos ahora a las condiciones *históricas* que hacen posible la emergencia y expansión de las identidades populares. La condición *estructural* ya la conocemos: la multiplicación de demandas sociales cuya heterogeneidad solo puede ser conducida a cierta forma de unidad a través de articulaciones políticas equivalenciales. Por lo tanto, la pregunta relevante en lo que a las condiciones históricas respecta es: ¿vivimos en sociedades que tienden a incrementar la homogeneidad social mediante mecanismos infraestructurales inmanentes o, por el contrario, habitamos en un terreno histórico donde la proliferación de antagonismos y puntos de ruptura heterogéneos requieren formas cada vez más *políticas* de reagrupamiento social —es decir, que estas dependen menos de las lógicas sociales subyacentes y más de las *acciones*, en el sentido que hemos descripto—? La pregunta no necesita respuesta; esta es obvia. Sin embargo, lo que sí requiere cierta consideración, son las condiciones que conducen a que la balanza se incline crecientemente hacia el lado de la heterogeneidad. Existen varias de estas condiciones, en su mayoría interrelacionadas, pero si tuviera que subsumirlas bajo un rótulo, el que elegiría sería *el capitalismo globalizado*. Por supuesto, por capitalismo ya no entendemos una totalidad cerrada en sí misma, gobernada por movimientos derivados de las contradicciones de la mercancía como forma básica. Ya no podemos entender al capitalismo como una realidad puramente económica, sino como un complejo en el cual las determinaciones económicas, políticas, militares, tecnológicas y otras —cada una dotada de cierta

autonomía y de su propia lógica— entran en la determinación del movimiento del todo. En otras palabras: la heterogeneidad pertenece a la esencia del capitalismo y sus propias estabilizaciones parciales son hegemónicas por naturaleza.

No podemos entrar aquí en una discusión de estos problemas, lo cual requeriría un libro nuevo. Solo mencionaré brevemente —casi telegráficamente— algunos aspectos que un análisis del populismo en las sociedades contemporáneas no puede eludir[7]. En primer lugar, está la cuestión del equilibrio inestable entre el *concepto* y el *nombre*, que hemos abordado en diferentes puntos de nuestra discusión. En sociedades donde las diversas posiciones subjetivas de los actores sociales tienen una gama limitada de variación horizontal, todas ellas podrían ser concebidas como expresión de la identidad de los *mismos* actores sociales. Por ejemplo, trabajadores que viven en un determinado barrio, que trabajan en empleos comparables, que tienen un acceso similar a bienes de consumo, cultura, recreación, etcétera, pueden tener la ilusión de que a pesar de la heterogeneidad de sus demandas en varias esferas, todas ellas son demandas del *mismo* grupo, y que existe un vínculo natural o esencial entre ellas. Cuando estas demandas se tornan más heterogéneas en la experiencia de vida de la gente, es esa unidad alrededor de un grupo «que se da por sentado» la que se vuelve problemática. Es en este punto donde las lógicas de construcción del «pueblo» como entidad contingente se vuelven más autónomas respecto de toda inmanencia social, pero, por esa misma razón, más constitutivas en sus efectos. Este es el punto en el cual el *nombre*, como punto nodal altamente investido afectivamente, no *expresa* tan solo la unidad del grupo sino que se convierte en su *fundamento*.

En segundo lugar, está la cuestión de la construcción discursiva de la división social. Lo que hemos presentado es una explicación estructural de la formación de la identidad popular en la cual las fronteras antagónicas se fundan en lógicas equivalenciales. Las fronteras son una condición *sine qua non* para la emergencia del pueblo: sin ellas, toda la dialéctica parcialidad/universalidad simplemente se derrumbaría. Pero cuanto más extendida es la cadena equivalencial, menos «natural» se vuelve la articulación entre sus eslabones y más inestable es la identificación del enemigo (aquello que está del otro lado de la frontera). Esto es algo que

hemos encontrado en varios puntos de nuestro análisis: en el caso de una demanda específica formulada dentro de un contexto localizado, determinar quién es el adversario es algo relativamente fácil; en cambio, cuando existe una equivalencia entre una multiplicidad de demandas heterogéneas, determinar cuál es el objetivo y contra quién se lucha se vuelve mucho más difícil. En este punto, la «razón populista» pasa a operar plenamente. Esto explica por qué lo que hemos denominado «capitalismo globalizado» representa un estadio cualitativamente nuevo en la historia del capitalismo y conduce a una profundización de las lógicas de la formación de identidades que hemos descripto. Hay una multiplicación de efectos dislocatorios y una proliferación de nuevos antagonismos. Es por eso que el movimiento antiglobalización debe operar de una manera completamente nueva: debe postular la creación de lazos equivalenciales entre demandas sociales profundamente heterogéneas, al mismo tiempo que elaborar un lenguaje común entre ellas. Está surgiendo un nuevo internacionalismo que, no obstante, vuelve obsoletas las formas institucionalizadas tradicionales de mediación política (la universalidad de la forma «partido», por ejemplo, está siendo radicalmente cuestionada).

Por último, está la cuestión del estatus de lo político. Lo político está vinculado, desde nuestro punto de vista, con lo que podría denominarse una articulación contingente —simplemente otro nombre para la dialéctica entre lógica de la diferencia y lógica de la equivalencia—. En este sentido, todo antagonismo es esencialmente político. En ese caso, sin embargo, lo político no está ligado a un tipo de conflicto regional diferente de, por ejemplo, el económico. ¿Por qué? Por dos razones principales. La primera es que las demandas que cuestionan el estado de cosas existente no surgen espontáneamente de la lógica de este último, sino que consisten en una ruptura con él. La demanda por un aumento en los salarios no se deriva de la lógica de las relaciones capitalistas, sino que la interrumpe en términos ajenos a ella —por ejemplo, mediante un discurso relativo a la justicia—. Por lo tanto, toda demanda presupone una heterogeneidad constitutiva, es un evento que rompe con la lógica situacional. Esto es lo que hace que dicha demanda sea una demanda política. Pero, y esta es la segunda razón, esta

heterogeneidad de la demanda respecto de la situación existente rara vez va a estar confinada a un contenido específico; desde su mismo comienzo va a estar altamente sobredeterminada; el reclamo por un mayor nivel de salarios en términos de justicia va a estar arraigado en un sentido de justicia más amplio ligado a una variedad de situaciones diferentes. En otras palabras, no existen sujetos puros del cambio; siempre están sobredeterminados por las lógicas equivalenciales. Esto implica que los sujetos políticos siempre son, de una manera u otra, sujetos populares. Y en las condiciones del capitalismo globalizado, el espacio de esta sobredeterminación se amplía claramente.

Con esto hemos presentado los rasgos principales de nuestra concepción de las lógicas que determinan la formación de las identidades populares. Sin embargo, la especificidad de nuestro enfoque puede tornarse más claro si lo comparamos con otros enfoques alternativos que han sido planteados recientemente. Me referiré a dos de ellos con los que discrepo fundamentalmente —los propuestos por Slavoj Žižek y por Hardt y Negri—, para pasar luego a otro más cercano a la visión presentada en este libro —el de Jacques Rancière—.

ŽIŽEK: ESPERANDO A LOS MARCIANOS

Una primera aproximación a la cuestión de la unidad de los sujetos populares puede encontrarse en ciertas nuevas versiones del marxismo tradicional: la unidad popular se reduce a la unidad de clase. Tomamos como ejemplo representativo de esta postura el trabajo de Slavoj Žižek[8]. Žižek presenta su propia visión acerca de este tema en el contexto de una crítica a mi trabajo, cuyos puntos principales son los siguientes: (1) Detrás de mi enfoque habría un kantismo solo ligeramente disimulado:

> la principal dimensión «kantiana» de Laclau radica en su aceptación de la brecha imposible de cerrar entre el entusiasmo por el Objetivo imposible del compromiso político y su contenido realizable más modesto [...]. Yo sostengo que si aceptamos esa brecha como el horizonte *último* del compromiso político, ¿acaso no nos deja con una elección respecto de ese compromiso: o debemos cegarnos al necesario fracaso último de nuestro esfuerzo —regresamos a la inocencia y nos dejamos atrapar por el entusiasmo— o debemos adoptar una postura de distancia cínica, participando en el juego siendo a la vez totalmente conscientes de que el resultado va a ser decepcionante[9]?

(2) Después de asimilar falsamente mi postura a la de la política de la identidad multicultural, llega a la siguiente conclusión:

> No obstante, este rechazo justificado de la totalidad de la Sociedad posrevolucionaria *no* justifica la conclusión de que debemos renunciar a un proyecto de transformación social global y limitarnos a resolver problemas parciales que deben resolverse: el salto de una crítica de la «metafísica de la presencia» a una política «gradualista reformista antiutópica» constituye un cortocircuito ilegítimo[10].

(3) Detrás de la narrativa histórica que presenta la creciente

desintegración del marxismo esencialista clásico y la emergencia de una pluralidad de nuevos actores históricos populares se encontraría, según él, una cierta «resignación», la «aceptación del capitalismo como el único juego posible, la renuncia a todo intento real de ir más allá del régimen capitalista liberal existente»[11].

(4) «En contra de los defensores de la crítica del capitalismo global, de la "lógica del capital", Laclau sostiene que el capitalismo es un compuesto inconsistente de elementos heterogéneos que se combinaron como consecuencia de una constelación histórica contingente, no una totalidad homogénea que obedece a una lógica común subyacente.»[12]

(5) Y, finalmente, el núcleo del argumento de Žižek, que sería el fundamento de nuestras diferentes concepciones de las identidades sociales:

> mi desacuerdo con Laclau es que no acepto que todos los elementos que entran en la lucha hegemónica sean en principio iguales: en la serie de luchas (económica, política, feminista, ecológica, étnica, etc.) siempre hay *una* [la lucha de clases] que, si bien es parte de la cadena, secretamente sobredetermina el horizonte mismo. Esta contaminación de lo universal por lo particular es «más fuerte» que la lucha por la hegemonía […]: estructura de antemano *el terreno mismo* en el que la multitud de contenidos particulares lucha por la hegemonía[13].

Exploremos esta acumulación de representaciones erróneas. Para comenzar, el lector de este libro no encontrará ninguna dificultad en descubrir dónde descansa la interpretación errónea básica de Žižek[14]. Al caracterizar nuestro enfoque, él opone la «transformación social global» a los cambios parciales y asimila los últimos al reformismo gradualista. La oposición no tiene ningún sentido y la asimilación es simplemente una invención pura. Nunca he hablado de «gradualismo», un término que en mi enfoque teórico solo podría significar una lógica diferencial no impedida por ningún tipo de equivalencia —en otras palabras: un mundo de demandas puntuales que no entrarían en ningún tipo de articulación popular —. Las identidades populares, desde nuestro punto de vista, siempre constituyen totalidades. Es cierto que también me he referido a

demandas y luchas parciales, pero estas parcialidades no tienen nada que ver con el gradualismo: como aclara suficientemente este libro, mi noción de parcialidad coincide con lo que en psicoanálisis se denomina un «objeto parcial» —es decir, una parcialidad que funciona como totalidad—. Por lo tanto, lo que Žižek está ignorando es el conjunto de la lógica del objeto *petit a*, que, como ya dijimos, es idéntica a la lógica hegemónica. El hecho de que el objeto sea «elevado a la dignidad de la Cosa» es lo que Žižek parece excluir como posibilidad política. La alternativa que él presenta es: o bien tenemos acceso a la Cosa como tal, o bien tenemos parcialidades puras no vinculadas por ningún efecto totalizador. Un lacaniano como Žižek debería haber evitado esta simplificación grosera.

Por la misma razón, la parcialidad de un horizonte hegemónico no implica ningún tipo de resignación. El análisis de Copjec del objeto de la pulsión como capaz de producir satisfacción es aquí totalmente relevante. Para alguien identificado con una configuración hegemónica, esa configuración es todo lo que existe como un objetivo, no es un momento más en el eterno fracaso empírico por alcanzar el Ideal. Por esa razón, las referencias de Žižek a Kant son totalmente inapropiadas. En Kant existe, sí, el rol regulador de la Idea y la aproximación infinita al mundo nouménico, pero nada de esto ocurre en el caso de una identificación hegemónica. ¿Aproximación infinita a qué? La alternativa que presenta Žižek —expectativas ingenuas o cinismo— se desmorona una vez que se ha hecho una investidura radical en un objeto parcial (una vez que el objeto «ha sido elevado a la dignidad de la Cosa»). Y este objeto, aunque siempre parcial, podría implicar un cambio radical o una transformación social global, pero incluso en ese caso, el momento de la investidura radical va a estar necesariamente presente. La Cosa como tal no puede ser tocada en ningún punto en forma directa sin su representación a través de un objeto. La razón de esto es que no existe tal «Cosa»: es siempre un supuesto retrospectivo. Pero esta parcialidad del objeto no implica ninguna resignación o renuncia.

Sin embargo, ¿cuál es la verdadera raíz de este desacuerdo teórico? Pienso que se encuentra en el hecho de que el análisis de Žižek es enteramente ecléctico, puesto que está basado en dos

ontologías incompatibles: una ligada al psicoanálisis y al descubrimiento freudiano del inconsciente; la otra ligada a la filosofía de la historia hegeliana/marxista. Žižek hace toda clase de contorsiones inverosímiles para conciliar ambas, pero evidentemente no logra tener éxito. Su método favorito es intentar establecer homologías superficiales. Por ejemplo, en un momento afirma que el capitalismo es el Real —en el sentido lacaniano— de la sociedad contemporánea porque es lo que siempre retorna. Pero si la repetición indefinida fuera lo único inherente al real, podríamos igualmente decir que el frío es el Real de la sociedad capitalista porque retorna cada invierno. Una verdadera analogía metafórica —que tenga un valor epistemológico— debería mostrar que el capitalismo está más allá de toda simbolización social, algo que a Žižek le resultaría imposible demostrar.

Según Žižek, yo sostengo que el capitalismo es la combinación coyuntural e incoherente de una multiplicidad de rasgos heterogéneos. De más está decir que yo nunca he dicho algo tan estúpido. Lo que *sí* he dicho, y que es completamente diferente, es que la coherencia del capitalismo como formación social no puede derivarse del mero análisis lógico de las contradicciones implícitas en la forma mercancía, ya que su efectividad social depende de su relación con un exterior heterogéneo, al que puede controlar mediante relaciones de poder inestables, pero no puede derivarlo de su propia lógica endógena. En otras palabras: la dominación capitalista no es autodeterminada, derivable de su propia forma, sino que es el resultado de una construcción hegemónica, de manera que su centralidad se deriva, como todo lo demás en la sociedad, de una sobredeterminación de elementos heterogéneos. Es por eso que algo como una relación de fuerzas puede existir en la sociedad: una «guerra de posición» en el sentido gramsciano. Si la dominación capitalista pudiera derivarse del análisis de su mera forma, si estuviéramos enfrentados a una lógica homogénea, que se autodefine, entonces cualquier tipo de resistencia sería completamente inútil, al menos hasta que esa lógica desarrollara sus contradicciones internas (una conclusión con la cual el marxismo de la Segunda Internacional estaba coqueteando y a la que Žižek, de hecho, no está lejos de suscribir).

Žižek afirma que su desacuerdo conmigo descansa en el hecho

de que, para él, los elementos que intervienen en la lucha hegemónica no son iguales sino que siempre hay uno que «al mismo tiempo que forma parte de la cadena, sobredetermina el horizonte mismo», lo que significa, según él, que es más fuerte que la lucha por la hegemonía, ya que estructura el terreno en el cual esta tiene lugar. Ahora bien, la afirmación de que hay una desigualdad esencial entre los elementos que participan en la lucha hegemónica es algo con lo que ciertamente coincido —la teoría de la hegemonía es, precisamente, la teoría de *esa* desigualdad—, pero Žižek no está presentando un argumento *histórico*, sino un argumento *trascendental*: para él, en toda sociedad posible, este rol determinante corresponde necesariamente a la economía (en este punto pareciera que estamos volviendo a aquellas distinciones ingenuas de la década de 1960 entre «determinación en última instancia», «rol dominante», «autonomía relativa», etcétera). Lo primero que podemos decir —esta es, nuevamente, otra de sus metáforas vacías— es que Žižek está utilizando erróneamente la categoría freudiana de «sobredeterminación». La instancia de la sobredeterminación depende totalmente, para Freud, de una historia personal: no existe ningún elemento que sobredetermine en y por sí mismo. Sin embargo, si Žižek nos dice que, como un *a priori* histórico, algunos elementos están predestinados a ser los sobredeterminantes, está abandonando completamente el campo freudiano —de hecho está más cerca de Jung—. En su desesperación por defender la «determinación en última instancia por la economía», Žižek se refiere, en algunos casos, a un último reducto de naturalismo que debería mantenerse. Pero eso no sirve. No se pueden unir dos ontologías incompatibles. O bien la sobredeterminación es universal en sus efectos, en cuyo caso, como ha escrito recientemente Copjec, la teoría de las pulsiones ocupa el espacio de la ontología clásica, o bien la sobredeterminación es una categoría regional, que está rodeada por un área de determinación plena que, puesto que establece los límites dentro de los cuales la sobredeterminación puede operar, se convierte en el campo de la ontología fundamental.

La ironía es que Žižek no necesitaba este tosco discurso ecléctico para fundamentar su objetivo de mostrar la centralidad de los procesos económicos en las sociedades capitalistas. Nadie negaría

seriamente esta centralidad. Las dificultades surgen cuando él la transforma en la construcción de una instancia homogénea autodefinida que opera como el fundamento de la sociedad —es decir, cuando la reduce a un modelo explicativo hegeliano—. Lo cierto es que la «economía» es, como cualquier otra cosa en la sociedad, el lugar de una sobredeterminación de lógicas sociales, y su centralidad es el resultado del hecho obvio de que la reproducción material de la sociedad tiene más repercusiones en los procesos sociales que lo que ocurre en otras esferas. Pero esto no significa que la reproducción capitalista puede ser reducida a un único mecanismo autodefinitorio.

Con esto llegamos al quid de las dificultades que encontramos en la teoría de Žižek. Por un lado, está comprometido con una teoría del acto revolucionario pleno que operaría en su propio nombre, sin estar investido en ningún objeto diferente de sí mismo. Por el otro, el sistema capitalista, como mecanismo dominante subyacente de toda la sociedad, es la verdadera realidad con la cual el acto emancipatorio debe romper. La conclusión de ambas premisas es que no hay ninguna lucha emancipatoria válida si no es una lucha anticapitalista directa y total. En sus palabras: «Creo en el rol estructurante central de la lucha anticapitalista»[15]. El problema, sin embargo, es este: ¿qué es una lucha anticapitalista? Žižek rápidamente descarta las luchas multiculturales, antisexistas, antirracistas, etcétera, por no ser directamente anticapitalistas. Pero no está en una posición mejor si nos orientamos a los objetivos tradicionales de la izquierda, más ligados a la economía: ni las demandas por mejores salarios, por una democracia industrial, por el control del proceso de trabajo, por una redistribución progresiva del ingreso, son anticapitalistas tampoco. Ni siquiera la destrucción de las máquinas por los luddistas podría considerarse anticapitalista en el sentido estricto del término. No hay una sola línea en el trabajo de Žižek donde ofrezca un ejemplo de lo que él considera una lucha anticapitalista. Uno se pregunta si está pensando en una invasión de seres de otro planeta o si, como una vez sugirió, en algún tipo de catástrofe ecológica que no transformaría al mundo, sino que lo haría caer a pedazos.

Por tanto, ¿qué es lo que está errado en todo su argumento? Sus mismas premisas. Como Žižek se niega a aplicar la lógica del objeto

petit a (la lógica de la hegemonía) al pensamiento estratégico-político, queda en un callejón sin salida: debe rechazar todas las luchas «parciales» por ser ellas internas al «sistema» (sea lo que fuere que esto signifique) y, puesto que la «Cosa» es inalcanzable, no puede apuntar a ningún actor histórico concreto para su lucha anticapitalista. En conclusión, Žižek no puede proveer ninguna teoría del sujeto emancipatorio[16]. Como, al mismo tiempo, su totalidad sistémica, por ser un fundamento, está regulada exclusivamente por sus leyes internas, solo nos resta esperar a que estas leyes produzcan la totalidad de sus efectos. *Ergo*, nihilismo político.

Sin embargo, si cuestionamos las dos premisas iniciales de Žižek, llegamos a un escenario en el cual hay más lugar para la esperanza. En primer lugar, en referencia a la parcialidad de las luchas. Como hemos visto a lo largo de este libro, no existe ninguna lucha o demanda que no tenga un área de irradiación equivalencial. Žižek se equivoca cuando presenta las luchas, por ejemplo las multiculturales, como secundarias y totalmente integrables dentro del sistema existente. De hecho, presentar el problema en términos de cuál de ellas es más fundamental, es totalmente inapropiado. Como hemos visto, la centralidad siempre está relacionada con la formación de identidades populares que no son otra cosa que una sobredeterminación de demandas democráticas. Por lo tanto, la centralidad de cada una de ellas no va a depender de su ubicación dentro de una geometría abstracta de efectos sociales, como pretende Žižek, sino de su articulación concreta con otras demandas en una totalidad popular. Esto obviamente no garantiza el carácter «progresista» de esa totalidad, pero sí crea un terreno dentro del cual pueden tener lugar varias tentativas hegemónicas. En segundo lugar, podemos entender claramente por qué no existe nada tal como una lucha anticapitalista *per se,* sino efectos anticapitalistas que pueden derivar, en cierto punto de ruptura, de la articulación de una pluralidad de luchas. Para hablar solo de movimientos revolucionarios, ninguna de las grandes agitaciones del siglo pasado —ni las revoluciones rusa, china, cubana o vietnamita— se libró con un objetivo principal anticapitalista declarado. Lo que hemos discutido en nuestro argumento psicoanalítico sobre el «valor de pecho de la leche» puede ser tomado aquí como el valor

«anticapitalista» de una investidura política. Sin embargo, subsiste un problema: ¿cuál es el contenido semántico del «anticapitalismo»? ¿Es el anticapitalismo un significante vacío —uno de los nombres de la falta, como discutimos antes—, en cuyo caso el «capitalismo» sería una construcción del movimiento anticapitalista, el «otro lado» de una frontera que constituye la unidad del campo de equivalencias anticapitalistas? ¿O el capitalismo es más bien la lógica subyacente de todo el sistema, en cuyo caso el anticapitalismo solo puede ser en efecto interno de la lógica misma del propio capitalismo? Aquí queda claro qué es lo que me separa de Žižek. Él permanece dentro del campo de la inmanencia total —que, en términos hegelianos, solo puede ser una inmanencia lógica —, mientras para mí, el momento de la negatividad (investidura radical, opacidad de la representación, división del objeto) es irreductible. Esta es la razón por la cual, en nuestra visión, el actor histórico central —incluso aunque en cierto punto pueda empíricamente ser una «clase»— siempre va a ser un «pueblo», mientras que para Žižek siempre va a ser una «clase» *tout court*. En tanto que aquí él está más cerca de Hegel que de Lacan, pienso que yo me acerco más a Lacan que a Hegel.

HARDT Y NEGRI: DIOS PROVEERÁ

Mientras que Žižek intenta fundamentar la identidad de los actores sociales en el «*a priori* histórico» de una determinación en última instancia, Hardt y Negri[17] evitan tal atribución de un privilegio ontológico trascendental: para ellos, todas las luchas sociales, aunque inconexas, convergen en la constitución de un sujeto emancipatorio al que denominan «la multitud». Ahora bien, aparentemente habría cierta analogía entre su «multitud» y lo que, a lo largo de este libro, hemos denominado el «pueblo». Pero la analogía es meramente superficial. Por lo tanto, vamos a considerar brevemente los rasgos principales de su enfoque en tanto se relaciona con el tema de nuestra investigación. Su punto de partida es la noción deleuziana/nietzscheana de inmanencia, que ellos vinculan al proceso de secularización de los tiempos modernos. Sin embargo, un inmanentismo secular requiere el funcionamiento de un mecanismo universal y el surgimiento, en cierto momento, de un actor histórico universal. Pero todo depende de cómo se concibe a esta universalidad: o bien como una universalidad parcial construida políticamente, o como una universalidad espontánea y subyacente. El inmanentismo radical, obviamente, solo es compatible con la última postura, y Hardt y Negri la adoptan decididamente. La primera postura (que es la nuestra) requeriría una negatividad que fragmentara la base social y que fuera irreductible a la inmanencia pura. La inmanencia radical, para Hardt y Negri, alcanza su punto cumbre de visibilidad con la constitución del Imperio, una entidad sin límites y —en oposición al antiguo imperialismo— sin un centro.

Los rasgos de esta totalidad sin forma pero autodefinida son transmitidos a la multitud como el enterrador del Imperio —de un modo que recuerda la descripción de Marx de la universalización generada por el capitalismo como preludio del surgimiento del proletariado como clase universal—. La soberanía en los tiempos modernos habría sido una derrota histórica para la multitud, ya que implicó el establecimiento del poder absoluto de los reyes, y los

mecanismos de representación habrían sido grilletes para esa convergencia espontánea que es el único mecanismo que hace posible la creación de la unidad de la multitud. ¿Cómo funciona este mecanismo unificador? Según *Imperio*, no implica ningún tipo de mediación política particular: como es algo natural —según los autores— que los oprimidos se subleven, su unidad sería simplemente la expresión de una tendencia espontánea a la convergencia. La unidad como un regalo del cielo ocupa en su teoría el mismo lugar que hemos atribuido a la articulación hegemónica. Como las luchas verticalmente separadas no necesitan estar horizontalmente vinculadas, esto conduce a la desaparición de cualquier tipo de construcción política. El único principio que asegura la unión de la multitud alrededor de un objetivo común es lo que nuestros autores denominan «estar en contra»: se trata de estar en contra de todo, en todas partes. El objetivo debería ser la deserción universal. Este proceso ya estaría ocurriendo gracias a los movimientos nómades rizomáticos de personas atravesando fronteras.

¿Qué pensar de esta secuencia teórica? Uno no puede evitar asombrarse por la superficialidad de todo el análisis. Pero más importante que señalar sus debilidades obvias es descubrir sus fuentes, ya que no son simplemente errores, sino que son el resultado de formas erróneas de abordar cuestiones reales e importantes. Comencemos por la categoría de «estar en contra». Tomada literalmente, no tiene ningún sentido: la gente no está contra todo, en todos lados. Sin embargo, si intentamos, parafraseando a Marx, «extraer el núcleo racional de la corteza mística», veremos que detrás de esta torpe formulación hay un serio problema, que es el que hemos intentado abordar en este libro, en términos de «heterogeneidad social». Mientras que para Marx la unidad del sujeto revolucionario, el proletariado, era la expresión de una homogeneidad esencial que resultaba de la simplificación de la estructura social bajo el capitalismo, la multitud de Hardt y Negri no niega la heterogeneidad de los actores sociales y tampoco fundamenta la unidad, a la manera de Žižek, en la prioridad trascendentalmente establecida de una lucha sobre las demás. También hemos reconocido, en nuestra noción de «pueblo», la heterogeneidad básica de las demandas sociales y su convergencia

en entidades colectivas que no son la expresión de ningún mecanismo subyacente diferente de las formas aparienciales de su articulación. Incluso la noción de «estar en contra», sin referente concreto, evoca, de manera vaga, lo que hemos denominado «significantes vacíos». En ese caso, ¿dónde reside la diferencia? Simplemente en nuestras diferentes aproximaciones a la cuestión de la articulación política. Para nosotros, la unidad a partir de la heterogeneidad presupone el establecimiento de lógicas equivalenciales y la producción de significantes vacíos. Según *Imperio*, es el resultado de la tendencia natural de la gente a luchar contra la opresión. No importa si denominamos a esta tendencia regalo del Cielo o una consecuencia de la inmanencia. *Deus sive Natura*. Lo que importa es que la aproximación de Hardt y Negri a esta cuestión los conduce a simplificar excesivamente el proceso político. Si existe una tendencia natural a la rebelión, no es necesaria ninguna construcción política del sujeto de la rebelión. Pero la sociedad es mucho más complicada de lo que esta formulación simplista considera. La gente nunca está solo «en contra», sino que está en contra de algunas cosas determinadas y a favor de otras, y la construcción de un «en contra» más amplio —una identidad popular más global— solo puede ser el resultado de una extensa guerra política de posición (que, por supuesto, puede fracasar). En lo que se refiere a la idea de una totalidad imperial sin un centro —una especie de eternidad spinoziana— de la cual hubieran desaparecido los polos internos de poder, ella no es más adecuada. Nos basta con ver lo que ha ocurrido en el escenario internacional a partir del 11 de septiembre de 2001.

Algo similar puede decirse acerca de otro aspecto de la discusión de Hardt y Negri. Ellos privilegian totalmente la táctica por sobre la estrategia. Nuevamente, aquí hay algo con lo cual podemos coincidir. La tradición socialista había defendido una subordinación total de la táctica a la estrategia. Esto fue el resultado de una visión de la historia basada en el funcionamiento de leyes necesarias que permitían predicciones de largo plazo y en una noción de los agentes sociales como constituidos en torno a posiciones rígidas de clase. En la actualidad, sin embargo, con un futuro percibido como abierto en gran medida a variaciones contingentes y con el creciente reconocimiento de la heterogeneidad inherente a los

actores sociales, la relación entre estrategia y táctica se ha invertido: las estrategias son, necesariamente, más de corto plazo, y la autonomía de las intervenciones tácticas se incrementa. Sin embargo, esto ha conducido a Hardt y Negri a una conclusión extrema y en nuestra opinión, errónea: la estrategia desaparece totalmente mientras que las intervenciones tácticas inconexas se convierten en el único juego posible. Lo mismo que antes: solo las luchas verticales específicas serían los objetos de un compromiso militante, mientras que la articulación entre ellas es librada a Dios (o a la naturaleza). En otras palabras: el eclipse completo de la política. El enfoque de Hardt y Negri muestra las peores limitaciones del *operaismo* italiano de la década de 1960.

Si comparamos ahora los enfoques de Žižek y de Hardt y Negri, podemos ver que en ambos casos sus *impasses* teóricos y políticos provienen de la misma raíz teórica: su dependencia en última instancia de una u otra forma de la inmanencia —una inmanencia que es, sin duda, diferente en ambos casos—. En el caso de Žižek, como hemos señalado, estamos frente a una inmanencia lógica de tipo hegeliano. Esto se refleja en su intento de transferir el desnivel en la importancia de los elementos sociales al nivel trascendental de un *a priori* social. De hecho, el pensamiento de Žižek se está alejando de todas las promesas alentadoras de sus primeros trabajos. Su lúcida aproximación —que ya hemos discutido— a la cuestión de la nominación pierde su agudeza una vez que la nominación encuentra límites conceptuales en una constitución trascendental previa del objeto —límites que ninguna nominación puede transgredir—. El rol fundamental del afecto no puede mantenerse tampoco. No puede haber una investidura *radical* en un objeto (un objeto *a*) si un marco dado *a priori* determina cuáles son las entidades que van a ser los objetos de tal investidura. Finalmente, Žižek ha cambiado su punto de vista en lo que respecta a la negatividad. Él había acogido con entusiasmo nuestros análisis de la negatividad irreductible del antagonismo, en los que veía el resurgimiento, dentro del campo de la teoría social, del Real lacaniano. Ahora nos está diciendo que la determinación de los sujetos del antagonismo está dictada por una morfología *a priori* de la historia. Esto equivale a decir que lo simbólico es un marco último que establece los límites dentro de los cuales el Real puede

operar. Esto es totalmente antilacaniano. El proyecto de Žižek se derrumba en un eclecticismo que su artillería habitual de bromas, juegos de palabras y referencias cruzadas apenas puede disimular.

En el caso de Hardt y Negri, la inmanencia con la cual operan no es hegeliana sino spinoziana/deleuziana. No comparten los escrúpulos lacanianos de Žižek, por lo que logran ser más coherentes en este aspecto, y no tan eclécticos. Pero precisamente por eso, las limitaciones de un enfoque puramente inmanentista son más claras en su trabajo que en el de Žižek. Como dijimos antes, los autores de *Imperio* no tienen ninguna explicación coherente de la fuente de los antagonismos sociales. Lo más que pueden hacer es postular, como una especie de *conatus* spinoziano, la natural y saludable propensión de la gente a la rebelión. Pero presentar este postulado como un *fiat* no fundamentado tiene varias consecuencias serias para su teoría, algunas de las cuales ya las hemos señalado. En primer lugar, tienden a simplificar excesivamente las tendencias a la unidad que operan dentro de una multitud. Tienen una visión más bien triunfalista y exageradamente optimista de estas tendencias, aunque resulta difícil decidir, sobre la base de su relato, si estas son virtuales o reales. En segundo lugar, y por el mismo motivo, tienden a reducir la importancia de las confrontaciones que tienen lugar dentro del Imperio. Pero en tercer lugar, y esto es lo más importante, son incapaces de proporcionar ninguna consideración coherente acerca de la naturaleza de la ruptura que conduciría del Imperio al poder de la multitud. No me estoy refiriendo, por supuesto, a ninguna descripción futurológica de la ruptura revolucionaria, sino de algo más básico: ¿en qué consiste una ruptura revolucionaria? Yo afirmaría que este fracaso explicativo, que tiene serias consecuencias para el análisis sociopolítico, no es una peculiaridad de *Imperio*, sino que es inherente a cualquier enfoque radical inmanentista, cuyas explicaciones están siempre inestablemente suspendidas en un terreno indeciso entre *ruptura* y *continuidad*. La dialéctica de Hegel fue un intento fallido de proveer una síntesis capaz de reintegrar estos dos momentos polares a una unidad. Y la mayoría de las dificultades que hemos encontrado en el análisis de Žižek también pueden ser remitidas a esta cuestión.

Estas dificultades no pueden ser resueltas dentro del terreno de

una inmanencia radical. Lo que necesitamos, por tanto, es un cambio de terreno. Pero este cambio no puede consistir en el retorno a una trascendencia pura. El terreno social se estructura, en mi opinión, no como inmanencia o trascendencia plena, sino como lo que podríamos denominar una *trascendencia fallida*. La trascendencia está presente, dentro de lo social, como la presencia de una ausencia. Es fácil entender cómo podemos movernos a partir de aquí hacia las categorías principales de nuestro análisis: plenitud ausente, investidura radical, objeto *a*, hegemonía, etcétera. Este es el punto real donde *multitud* y *pueblo* como categorías teóricas se separan.

Pasaré ahora a considerar otra tentativa contemporánea —una de las más importantes en mi opinión— de pensar la especificidad del pueblo. Como ya anticipé, me estoy refiriendo al trabajo de Jacques Rancière.

RANCIÈRE: EL REDESCUBRIMIENTO DEL PUEBLO[18]

Ya hemos hecho algunas referencias al enfoque de Rancière en el capítulo 4. Ahora podemos discutirlo más minuciosamente, aunque limitándonos a los aspectos directamente relacionados con el tema de este libro. ¿Cómo construye Rancière su concepto de *peuple* (pueblo)? Él comienza señalando un desencuentro (*mésentente*) crucial entre la filosofía política y la política: la primera no es una discusión teórica sobre la segunda, sino un intento de neutralizar sus efectos sociales negativos. ¿Dónde reside este *mésentente*? Esencialmente, en el hecho de que, mientras la idea de una comunidad buena, ordenada, depende de la subordinación de sus partes a un todo —de poder *contarlas* como partes—, hay una parte no inscribible dentro de esta contabilización, una parte que, sin dejar de ser parte, se percibe a sí misma, al mismo tiempo, como el todo. ¿Cómo puede ocurrir esto? Rancière comienza su análisis considerando la reflexión sobre la comunidad en la filosofía griega clásica. Allí encuentra una oposición de relaciones entre los individuos, que están sometidos a la igualdad *aritmética* que domina tanto los intercambios comerciales como la atribución de penas en el derecho penal, y la armonía *geométrica*, que otorga a cada parte una función específica dentro de la economía del todo. Una comunidad buena y ordenada sería una en la cual el principio geométrico jugara el rol dominante principal. Sin embargo, esta posibilidad, esta distribución —contabilización— de los agentes de acuerdo con sus funciones es interrumpida por una anomalía: el surgimiento de algo que es esencialmente incontable y que, como tal, distorsiona el principio mismo del contar. Este es el surgimiento del *demos* —el pueblo—, el cual, al mismo tiempo que es una parte, exige también ser el todo. En *La Política*, Aristóteles intenta determinar tres *axiai* de la comunidad: la riqueza de los pocos (la *oligoi*), la virtud o excelencia (de la *aristoi*) y la libertad (*eleutheria*) que pertenece a todos. La dificultad aquí, como señala Rancière, reside en que los tres principios no son categorías regionales dentro

de una clasificación ontológica coherente. Mientras que la riqueza es una categoría determinable objetivamente, la virtud lo es menos, y cuando abordamos la libertad del «pueblo» entramos en un terreno que carece de una ubicación particular determinable: la libertad como principio axiológico es, por un lado, un atributo de los miembros de la comunidad en general, pero también, por otro lado, es el *único* rasgo definitorio —la única función comunitaria— de un grupo particular de personas. Por lo tanto, tenemos una particularidad cuyo único rol es ser la simple encarnación de la universalidad. Esto distorsiona todo el modelo geométrico que describe a la buena comunidad. La ambigüedad que ya hemos descripto en capítulos anteriores, por la que el «pueblo» es al mismo tiempo *populus* y *plebs*, nos ha preparado para entender aquello a lo que se refiere Rancière. Podemos así entender plenamente su distinción entre *police* y *politics*: mientras que *police* implica el intento de reducir todas las diferencias a parcialidades dentro del todo comunitario —es decir, concebir toda diferencia como mera particularidad y referir el momento de la universalidad a una instancia pura, no contaminada (el filósofo-rey en Platón, la burocracia estatal en Hegel, el proletariado en Marx)—, la *politics* implica una distorsión no erradicable: una parte que funciona, al mismo tiempo, como el todo. Mientras la tarea de la filosofía política había sido tradicionalmente reducir la *politics* a la *police*, una práctica y un pensamiento realmente políticos consistirían en liberar el momento político de su subordinación a los marcos societarios establecidos.

¿Qué pensar de esta *secuencia* en conexión con el argumento principal de nuestro libro? Hay dos aspectos en los que el análisis de Rancière se acerca mucho al nuestro. En primer lugar, está sus insistencia en una parte que funciona, al mismo tiempo, como un todo. Lo que hemos caracterizado como el desnivel inherente a la operación hegemónica, Rancière lo conceptualiza como un incontable que trastorna el principio mismo de la contabilización y, de esa manera, hace posible el surgimiento de lo político como un conjunto de operaciones que tienen lugar en torno a esta imposibilidad constitutiva. En segundo lugar, la noción de Rancière de una clase que no es una clase, que tiene como determinación particular algo del carácter de una exclusión universal —del

principio de exclusión como tal—, no está lejos de lo que hemos denominado «vacuidad». Él percibe correctamente la función universal de las luchas particulares cuando están investidas de un significado que trasciende su propia particularidad. Así, se refiere al caso de Jeanne Deroin, quien intentó votar en una elección legislativa en 1849 y mostró, mediante su acción, la contradicción entre el sufragio universal y la exclusión de su género de esa universalidad; o el caso de los trabajadores inmigrantes, cuya imposibilidad de acceso a una identidad plena en tanto trabajadores los ha limitado a una identidad puramente étnica, y se han visto entonces desposeídos de las formas de subjetividad política que los hubieran hecho parte de lo incontable.

Por lo tanto, me siento en muchos sentidos muy cercano al análisis de Rancière. Hay dos aspectos, sin embargo, en los que quiero establecer cierta distancia respecto de su enfoque. En primer lugar, en aquello que tiene que ver con el modo de conceptualizar la «vacuidad». Rancière afirma acertadamente que el conflicto político difiere de cualquier conflicto de «intereses», puesto que este siempre está dominado por la parcialidad de lo que es contabilizable, en tanto que lo que está en juego en el conflicto político es el principio de contabilidad como tal. Hasta aquí, adhiero totalmente a su argumento. Sin embargo, en ese caso no existe ninguna garantía *a priori* de que el pueblo como actor histórico se vaya a constituir alrededor de una identidad progresista (desde el punto de vista de la izquierda). Precisamente porque lo que se ha puesto en cuestión no es el contenido *óntico* de lo que se está contando, sino el principio *ontológico* de la contabilidad como tal, las formas discursivas que va a adoptar este cuestionamiento van a ser en gran medida indeterminadas. Pienso que Rancière identifica demasiado la posibilidad de la política con la posibilidad de una política emancipatoria, sin tomar en cuenta otras alternativas; es decir, que los incontados construyan su incontabilidad en formas que son ideológicamente incompatibles con aquello que Rancière o yo podríamos defender políticamente (por ejemplo, en una dirección fascista). Sería histórica y teóricamente erróneo pensar que una alternativa fascista se ubica enteramente en el área de lo contable. Para explorar la totalidad del sistema de alternativas es necesario dar un paso más, que Rancière

hasta ahora no ha dado: explorar cuáles son las formas de representación a las que puede dar lugar la incontabilidad. Objetos que son imposibles pero necesarios siempre encuentran formas de tener acceso —de un modo distorsionado, sin duda— al campo de la representación.

El segundo punto en el cual mi visión difiere ligeramente de la de Rancière es en lo que se refiere a las formas de conceptualizar al pueblo.

> Es en nombre del mal hecho a ellos por las otras partes [de la sociedad] que el «pueblo» se identifica con el conjunto de la comunidad. Todo aquel que no tiene parte —el pobre de los tiempos antiguos, el tercer estado, el proletariado moderno— no puede, de hecho, tener otra parte que todo o nada. Además de esto, es a través de la existencia de esta parte de aquellos que no tienen parte, de esta nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política, es decir, dividida por una disputa fundamental, por una disputa referida al contar de las partes de la comunidad, más aún que a sus «derechos». El pueblo no es una de las clases entre otras. Es la clase de los excluidos, que hiere a la comunidad y la establece como comunidad de lo justo y lo injusto[19].

Adherimos a todo este análisis en lo que hace a la formación de la subjetividad popular. El modo como Rancière enumera las figuras del «pueblo» —los antiguos pobres, los miembros del tercer estado, el proletariado moderno— es muy revelador: está claro que no estamos tratando con una descripción sociológica, con actores sociales que poseen una ubicación diferencial particular, precisamente porque la presencia del pueblo arruina toda diferenciación geométrica de funciones y lugares. Como hemos visto, las lógicas equivalenciales pueden atravesar grupos muy diferentes en tanto estén todos del mismo lado de la frontera antagónica. La noción de proletariado como la describe Rancière acentúa la naturaleza no sociológica de la identidad del pueblo.

> Los proletarios no son ni los trabajadores manuales ni las clases trabajadoras. Son la clase de los incontados que solo existe en la propia declaración por la que se cuentan a sí mismos como aquellos que no son contados. El nombre

> proletario no define ni un conjunto de propiedades (trabajador manual, trabajo industrial, pobreza, etcétera) que serían compartidas por una multitud de individuos, ni un cuerpo colectivo, que encarna un principio, del cual estos individuos serían los miembros […]. La subjetividad «proletaria» define […] un sujeto del mal[20].

Sin embargo, existe cierta ambigüedad en Rancière que limita parcialmente las importantes consecuencias teóricas que pueden derivarse de su análisis. Después de haber cortado tan claramente cualquier vínculo entre su noción de proletariado y la descripción sociológica de un grupo, parece comenzar a hacer algunas concesiones sociológicas. Así, identifica la institución de la política con la institución de la lucha de clases. Es cierto que inmediatamente modifica esta afirmación. «El proletariado no es una clase sino la disolución de todas las clases, y su universalidad, diría Marx, consiste en que […] la política es la institución del conflicto entre clases que no son realmente clases. Las clases "verdaderas" significan —significarían— partes reales de la sociedad, categorías correspondientes a sus funciones.»[21] Pero esta formulación no es adecuada. La referencia a Marx no es particularmente útil, porque para él la centralidad del proletariado y el hecho de que ella implique la disolución de todas las clases debía resultar de un proceso descripto en términos sociológicos muy precisos: la simplificación de la estructura social bajo el capitalismo. Para él, la relación entre trabajadores realmente existentes y proletarios es mucho más íntima que para Rancière. Y, por supuesto, mientras que para Rancière la lucha de clases y la política son imposibles de diferenciar, para Marx la desaparición de la política y la extinción del Estado son consustanciales con el establecimiento de una sociedad sin clases. La creciente homogeneización social era para Marx la precondición de una victoria proletaria, mientras que para Rancière una heterogeneidad irreductible es la condición misma de las luchas populares.

¿Qué conclusiones sacamos de estas reflexiones? Simplemente que es necesario ir más allá de la noción de «lucha de clases» y su ecléctica combinación de lógicas políticas y descripción sociológica. No veo el motivo para hablar de lucha de clases solo para añadir, en la siguiente oración, que es la lucha de clases que no son clases. El

incipiente movimiento que hallamos en Gramsci de las «clases» a las «voluntades colectivas» debe ser completado. Solo entonces las consecuencias potenciales del fructífero análisis de Rancière podrán ser extraídas completamente.

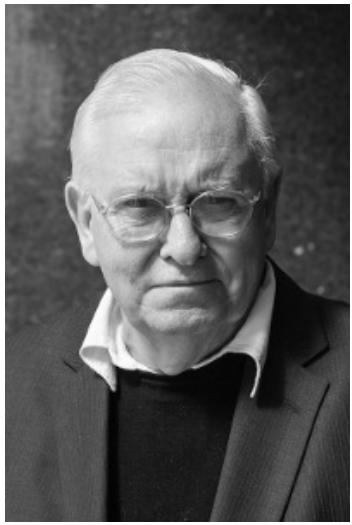
***

Es tiempo de concluir. Al comparar nuestro proyecto con los tres enfoques que acabamos de discutir, pienso que su naturaleza y dimensiones específicas se vuelven más claras. Contra Žižek sostenemos que la naturaleza sobredeterminada de toda identidad política no se establece apriorísticamente en un horizonte trascendental, sino que es siempre el resultado de procesos y prácticas concretos. Eso es lo que otorga a la nominación y al afecto su rol constitutivo. Contra los autores de *Imperio* pensamos que el momento de la articulación, aunque sin duda es más complejo que lo que fórmulas simples —como la mediación partidaria— preconizaban en el pasado, no ha perdido nada de su relevancia y centralidad. En relación con Rancière, la respuesta es más difícil, ya que compartimos los presupuestos centrales de su enfoque. El pueblo es, tanto para él como para nosotros, el protagonista central de la política, y la política es lo que impide que lo social cristalice en una sociedad plena, una entidad definida por sus propias distinciones y funciones precisas. Es por esta razón que, para nosotros, la conceptualización de los antagonismos sociales y de las identidades colectivas es tan importante, y que resulte tan imperiosa la necesidad de ir más allá de fórmulas estereotipadas y casi sin sentido como ser la «lucha de clases».

Existe un imperativo ético en el trabajo intelectual que Leonardo denominó «obstinado rigor»: implica, en términos prácticos —y especialmente cuando se están tratando asuntos políticos, que siempre tienen una alta carga emocional—, que uno debe resistir diversas tentaciones. Ellas pueden ser condensadas en una sola fórmula: no sucumbir nunca al terrorismo de las palabras. Como escribió Freud, uno debe evitar hacer concesiones a la pusilanimidad. «Uno nunca puede decir hasta dónde nos va a conducir ese camino; uno cede primero en lo que concierne a las palabras, y luego, poco a poco, también en la sustancia.»[22] Una de las formas principales que toma esta pusilanimidad en la actualidad

es el reemplazo del análisis por la condenación ética. Algunos temas, como ser el fascismo o el Holocausto, son particularmente propensos a este tipo de ejercicio. No hay nada de malo, por supuesto, en condenar el Holocausto. Lo que es incorrecto es que esa condenación reemplace a la explicación, que es lo que ocurre cuando ciertos fenómenos son percibidos como aberraciones carentes de toda causa racional comprensible. Solo podemos comenzar a entender el fascismo si lo vemos como una de las posibilidades internas inherentes a nuestras sociedades, no como algo que está fuera de toda explicación racional. Y lo mismo ocurre con términos cuyas connotaciones emocionales son positivas. En el lenguaje corriente de la izquierda, términos tales como «lucha de clases», «determinación en última instancia de la economía», o «centralidad de la clase trabajadora» funcionan —o al menos funcionaron hasta hace poco— como fetiches emocionalmente cargados cuyo significado era cada vez menos claro, pero cuya atracción discursiva no disminuyó.

La tarea político-intelectual actual, a la que este libro constituye una modesta contribución, es ir más allá del horizonte trazado por esta pusilanimidad, tanto en sus elogios como en sus condenas. El retorno del «pueblo» como una categoría política puede considerarse como una contribución a esta ampliación de los horizontes, ya que ayuda a presentar otras categorías —como ser la de clase— por lo que son: formas particulares y contingentes de articular las demandas, y no un núcleo primordial a partir del cual podría explicarse la naturaleza de las demandas mismas. Esta ampliación de horizontes es un requerimiento para entender las formas de nuestro compromiso político en la era de lo que hemos denominado capitalismo globalizado. Las dislocaciones inherentes a las relaciones sociales en el mundo en que vivimos son más profundas que en el pasado, por lo que las categorías que entonces sintetizaban la experiencia social se están tornando crecientemente obsoletas. Es necesario reconceptualizar la autonomía de las demandas sociales, la lógica de su articulación y la naturaleza de las entidades colectivas que resultan de ellas. Este esfuerzo —que es necesariamente colectivo— es la verdadera tarea que tenemos por delante. Esperemos estar a su altura.



ERNESTO LACLAU (Buenos Aires, 6 de octubre de 1935 - Sevilla, 13 de abril de 2014) fue un teórico político argentino frecuentemente llamado posmarxista. Era investigador, profesor de la Universidad de Essex, y Doctor *Honoris Causa* de la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario, Universidad Católica de Córdoba, Universidad Nacional de San Juan y Universidad Nacional de Córdoba. Entre sus libros más mencionados se encuentran *Hegemonía y estrategia socialista* y *La razón populista*. Era director de la revista *Debates y Combates*.

Notas

Notas

[1] Gino Germani, *Authoritarianism, Fascism and National Populism*, New Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Books, 1978, p. 88 [trad. esp.: *Autoritarismo, fascismo y populismo nacional*, Buenos Aires, Temas, 2003]. < <

[2] Margaret Canovan, *Populism*, Londres, Junction Books, 1981. En este capítulo me estoy refiriendo solo a este temprano estudio exhaustivo. En la segunda parte voy hacer referencia al reciente trabajo de Canovan, que abre una nueva perspectiva. <<

[3] Ghita Ionescu y Ernest Gellner (comps.) ,*Populism. Its Meaning and National Characteristics*, Londres, Macmillan, 1969 [trad. esp.: *Populismo, sus significados y características nacionales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970]. < <

[4] M. Canovan, *op cit.*, p. 4. <<

[5] *Ibid.*, p. 13. < <

[6] *Ibid.*, p. 58. < <

[7] *Ibid.*, p. 294. < <

[8] *Ibid.*. < <

[9] *Ibid.*, pp. 295-296 . < <

[10] Donald MacRae, «Populism as an ideology», en G. Ionescu y E. Gellner (comps.) ,*op. cit.*, p. 168. < <

[11] *Ibid.*, p. 164. < <

[12] Peter Wiles, «A syndrome, not a doctrine: Some elementary theses on Populism», en G. Ionescu y E. Gellner (comps.) ,*op. cit.*, pp.
163-179
[trad. esp.: «Un síndrome, no una doctrina: algunas tesis elementales sobre el populismo», en G. Ionescu y E. Gellner, *Populismo, op. cit.*]. < <

[13] *Ibid.*, p. 178. < <

[14] G. Ionescu y E. Gellner (comps.) ,*op. cit.*, pp. 197-211
. < <

[15] *Ibid.*, p. 198. < <

[16] *Ibid.*, p. 208. < <

[17] *Ibid.*, p. 209. < <

[18] *Ibid.*, p. 199. < <

[19] Véanse especialmente las páginas 204-208 . < <

[20] Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 2004, capítulo 3. < <

[21] Peter Worsley, «The concept of populism», en G. Ionescu y E. Gellner (comps.) ,*op. cit.*, pp.
212-250
. < <

[22] *Ibid.*, p. 213. < <

[23] *Ibid.*, p. 245. < <

[24] *Ibid.*, p. 229. < <

[25] *Ibid.*, pp. 245-246 . < <

[*] *Piecemeal engineering* es un término técnico usado por Karl Popper que significa un cambio lento y gradual que excluye toda ruptura súbita. [N. de la T.]. < <

Notas

[1] Gustave Le Bon, *The Crowd*, New Brunswick y Londres, Transactions Publishers, 1995, con una nueva introducción por Robert A. Nye. Publicado originalmente en francés en 1895 como *La Psychologie des foules* [trad. esp.: *Psicología de las multitudes*, Madrid, Daniel Jorro, 1911]. < <

[2] G. Le Bon, *The Crowd, op. cit.*, p. 124. < <

[3] *Ibid.*, pp. 124-125 . < <

[4] *Ibid.*, p. 125. < <

[5] *Ibid.*, pp. 126 y 129. < <

[6] *Ibid.*, pp. 128-129 . < <

[7] *Ibid.*, p. 132. < <

[8] *Ibid.*, p. 146. < <

[9] *Ibid.*, p. 147. < <

[10] *Ibid.*, p. 148. < <

[11] Los ejemplos de Saussure provienen del *Course de Linguistique Générale*, ed. crítica de Tullio de Mauro, París, Payot, pp. 224 y 225 [trad. esp.: *Curso de lingüística general*, ed. de Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1971]. Un análisis de este aspecto de la aproximación saussureana puede hallarse en Claudine Normand, *Métaphore et Concept*, Bruselas, Edition Complexe, 1976, pp.
27-37
. < <

[12] Tomamos el análisis de este aspecto del estudio de Freud del hombre de las ratas de Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 23. Un análisis de la relación entre el formalismo lingüístico y la eliminación de la sustancia de la dualidad significante/significado puede hallarse en nuestro trabajo «Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics», en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000, pp.
68-71
[trad. esp.: «Identidad y hegemonía. El rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas», en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2003]. < <

[13] *Benjamin Autobiographical Writings*
Franklin's
, selecc. y ed. de Carl van Doren, Nueva York, Viking Press, 1945, p. 625. < <

[14] G. Le Bon, *op. cit.*, pp. 86-87 . <<

[15] Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18, Londres, 2001, p. 89 [trad. esp.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, vol. 18, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985]. < <

[16] G. Le Bon, *op. cit.*, p. 53. < <

[17] Serge Moscovici, «The discovery of masses», en Carl F. Graumann y Serge Moscovici (comps.) ,*Changing Conceptions of Crowd Mind and Behaviour*, Nueva York-Berlín-Heidelberg-Tokio, Springer-Verlag, 1986, p. 11. < <

Notas

[1] H. A. Taine, *The Revolution*, Londres, Daldy, Isbister and Co., 1878, vol. I, pp.
12-14
[trad. esp.: *Los orígenes de la Francia contemporánea*, Barcelona, Orbis, 1986]. < <

[2] *Ibid.*, pp. 79-80 . < <

[3] Por la información relacionada con Taine y su contexto intelectual, estoy particularmente en deuda con Susanna Barrows, *Distorting Mirrors, Vision of the Crowd in Late Nineteenth Century France*, New Haven, Yale University Press, 1981, y Jaap van Ginneken, *Crowds, Psychology and Politics 1871-1899*, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 1992. < <

[4] S. Barrows, *op. cit.*, p. 43. < <

[5] *Ibid.*, p. 86. < <

[6] J. van Ginneken, *op. cit.*, p. 26. < <

[7] Como nos recuerda S. Barrows (*op. cit.*, p. 80), los estudios de George Rudé en *The Crowd in the French Revolution* (Oxford, Oxford University Press, 1959) muestran que el alcoholismo jugó solo un rol menor en los eventos de abril y julio de 1789. < <

[8] J. van Ginneken, *op. cit.*, p. 43. < <

[9] Véase en S. Barrows, *op. cit.*, el capítulo «Metaphors of fear: Women an alcoholics», pp.
43-71
, del cual proviene la información que se encontrará más adelante.
< <

[10] S. Barrows, *op. cit.*, p. 60. < <

[11] Nuestras principales fuentes de información sobre los primeros estadios del hipnotismo en Francia son Dominique Barrucand, *Histoire de en France*
l'hypnose
, París, Presses Universitaires de France, 1967, y Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Nueva York, Basic Books, 1970 [trad. esp.: *El descubrimiento del inconsciente*, Madrid, Gredos, 1976]. Sobre criminología italiana, véanse los libros de S. Barrows y J. van Ginneken citados antes. Sobre la recepción de la teoría hipnótica entre los teóricos de las masas, véase Erika Apfelbaum y Gregory R. McGuire, «Models of suggestive influence and the disqualification of the social crowd», en Carl F. Graumann y Serge Moscovici (comps.) ,*Changing Conceptions of Crowd Mind and Behaviour,op. cit.*. <

[12] E. Apfelbaum y G. McGuire, *op. cit.*, p. 32. < <

[13] *Ibid.*, p. 44. < <

[14] *Ibid.*, p. 39. < <

[15] *Ibid.*, p. 45. < <

[16] *Deliquente*
L'Uomo
, parte I, cap. V, p. 137 (2.ª ed., 1877). Citado por J. van Ginneken, *op. cit.*, pp.
61-62
. < <

[17] Véase S. Barrows, *op. cit.*, pp. 129-130
. < <

[18] Véase J. van Ginneken, *op. cit.*, cap. 5. < <

[19] Existe una nueva edición publicada recientemente por Presses Universitaires de France en 1989. < <

[20] G. Tarde, «Les foules et les sectes criminelles», en *et la Foule L'Opinion*, París, Presses Universitaires, 1989, p. 145 [trad. esp.: *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus, 1986]. < <

[21] *Ibid.*, pp. 146-147 . < <

[22] *Ibid.*, p. 148. < <

[23] *Ibid.*, p. 173. < <

[24] *Ibid.*, p. 175. < <

[25] Seguimos aquí la descripción de estos cambios de J. van Ginneken, *op. cit.*, pp.
217-219
. Vale la pena destacar que las referencias de Freud a Tarde son algo injustas, ya que no toman en cuenta esta evolución. Freud afirma en *Psicología de las masas*: «Tarde denomina "imitación" [a la sugestión]; pero no podemos dejar de estar de acuerdo con un escritor que protesta en el sentido de que la imitación cae bajo el concepto de sugestión y es de hecho uno de sus resultados (brugeilles, 1913)» (Freud, *Standard Edition*, vol. XVIII, p. 88). Esto sin duda es verdad en el caso de *Les lois de*
l'imitation
, al cual Freud se refiere, pero mucho menos en los trabajos posteriores de Tarde, publicados mucho antes del momento en que Freud escribió su libro. < <

[26] J. van Ginneken, *op. cit.,loc. cit.*. < <

[27] G. Tarde, «Le public et la foule», *op. cit.*, p. 31. < <

[28] *Ibid.*, p. 38. < <

[29] *Ibid.*, p. 39. < <

[30] Tarde utiliza el término «raza» en su sentido del siglo XIX: «la raza inglesa», «la raza francesa», «la raza italiana», etcétera. < <

[31] G. Tarde, *op. cit.*, p. 41. < <

[32] *Ibid.*, p. 46. < <

[33] *Ibid.*, p. 49. < <

[34] *Ibid.*, p. 70. < <

[35] *Ibid.*. <<

[36] William McDougall, *The Group Mind*, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 1920, p. 23. < <

[37] *Ibid.*, p. 25. < <

[38] *Ibid.*, p. 40. < <

[39] *Ibid.*, p. 45. < <

[40] *Ibid.*, p. 48. < <

[41] Véase *ibid.*, pp. 49-50 . < <

[42] *Ibid.*, pp. 52-53 . < <

[43] *Ibid.*, p. 54. < <

[44] *Ibid.*, p. 87. < <

[45] S. Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921), en *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII, Londres, Vintage, 2001, p. 69 [trad. esp.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras completas*, vol. 18, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985]. < <

[46] *Ibid.*. <<

[47] Así, «Una reflexión más profunda nos va a mostrar en qué sentido esta afirmación [que la psicología de las masas es la psicología más antigua] requiere una corrección. La psicología individual debe, por el contrario, ser tan antigua como la psicología de las masas, ya que desde el principio hubo dos clases de psicologías, la de los miembros individuales del grupo y la del padre, jefe o líder. Los miembros del grupo estaban sujetos a lazos de la misma manera en que los vemos en la actualidad, pero el padre de la horda primordial era libre. […] La consistencia nos conduce a asumir que su yo tenía escasos lazos libidinales; él no amaba a nadie sino a sí mismo, o a otras personas solo en tanto servían a sus necesidades. Su yo se daba a otros objetos solo en la medida en que fuera estrictamente necesario» (*Ibid.*, p. 123). <<

[48] *Ibid.*, pp. 90-91 . < <

[49] *Ibid.*, p. 102. < <

[50] *Ibid.*, p. 105. < <

[51] *Ibid.*, p. 108. < <

[52] *Ibid.*. <<

[53] *Ibid.*, pp. 112-113 . < <

[54] *Ibid.*, p. 113. < <

[55] *Ibid.*. <<

[56] *Ibid.*, pp. 113-114 . < <

[57] *Ibid.*, p. 114. < <

[58] *Ibid.*, p. 116. < <

[59] Mikkel Borch-Jacobsen, «La bande primitive», en *Le Lien Affectif*, París, Aubier, 1991, pp.
13-31
. < <

[60] S. Freud, *op. cit.*, p. 116. < <

[61] *Ibid.*, p. 86. < <

[62] *Ibid.*, p. 129. < <

[63] *Ibid.*, p. 134. < <

[64] *Ibid.*, p. 100. < <

[65] *Ibid.*, cap. 6. < <

Notas

[1] E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE, 2004, cap. 3; E. Laclau, «New reflections on the revolution of our time», en el libro del mismo título, Londres, Verso, 1990 [trad. esp.: «Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo», en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000]; E. Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1990. <<

[2] En E. Laclau, *Emancipation(s), op. cit.,* pp. 36-46
. < <

[3] Véase Patricia Parker, «Metaphor and catachresis», en J. Bender y D.
E. Wellbery
(comps.) ,*The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, Stanford, Stanford University Press, 1990. <<

[4] E. Laclau, «Populism: What is in the Name?», en F. Panizza (comp.) ,*Populism and the Shadow of Democracy*, Londres, Verso, 2004. < <

[5] Con respecto al componente «democrático» de la noción de «demanda democrática», véase el apéndice de este capítulo. < <

[6] G. Rudé, *The Crowd in History. A Study of Popular Disturbances en France and England (1730-1848),* Nueva York-Londres-Sydney, John Wiley and Sons Inc, 1964 [trad. esp.: *La multitud en la historia*, Madrid, Siglo XXI, 1989]. < <

[7] *Ibid.*, p. 29. < <

[8] *Ibid.*, p. 31. < <

[9] *Ibid.*, p. 217. < <

[10] *Ibid.*, p. 224. < <

[11] *Ibid.*, pp. 224-225 . < <

[12] *Ibid.*, cap. 8. < <

[13] D. Guérin, *La lutte de classes sous la première République (1793-1797)*, 2 vols., París, Gallimard, 1946 [trad. esp.: *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa*, Madrid, Alianza, 1974]. < <

[14] Véase E. Laclau y Ch. Mouffe, *op. cit.*, cap. 3. < <

[15] Este argumento es desarrollado de manera convincente por Joan Copjec en «Sex and the Euthanasia of Reason», en *Read my Desire*, Cambridge (EEUU)-Londres, MIT Press, 1995, pp. 201-236
. < <

[16] Seamos claros: solo estamos hablando de una *positivación* de la falta, que es posible porque está basada en una falta más primaria, que precede cualquier tipo de subjetivación. < <

[17] Véase George Lavau , *À quoi sert le pcf*, París, Fayard, 1981. < <

[18] Y. Mény e Y. Surel, *Par le peuple, pour la peuple. Le populisme et les démocraties*, París, Fayard, 2000, p. 230. Los autores se refieren a las investigaciones de Nonna Mayer (*Les Français qui votent FN*, París, Flammarion, 1999). En 1988, el 61% de los trabajadores votaron por Mitterrand en la primera vuelta y el 70% en la segunda, luego en 1997, el 30% votó por Le Pen, contra el 18% tres años antes. < <

[19] Véase Ch. Mouffe, «The end of politics and the challenge of right-wing populism», en F. Panizza (comp.), en prensa. < <

[20] En «Why do empty signifiers…» ,*op. cit.*. < <

[21] En *Group Psychology, op. cit.*, p. 101. < <

[22] G. Stedman Jones, «Rethinking Chartism», en *Languages of Class. Studies in Working Class History 1832-1902*, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 1983 [trad. esp.: *Lenguajes de clase*, Madrid, Siglo XXI, 1989]. < <

[23] *Ibid.*, p. 157. < <

[24] *Ibid.*, p. 169. < <

[25] «No había ninguna necesidad de que el descontento de la clase media tomara una forma cartista. Cierta porción de la opinión de clase media expresó su disenso respecto de la política doctrinaria de los *whigs* en la década de 1830 votando a los conservadores en la elección de 1841. Pero el temor y disgusto por el extremismo del gobierno fue contrarrestado por una inquietud con respecto al carácter amenazador y potencialmente insurreccional del descontento cartista. Por lo tanto, el electorado votó por un gobierno fuerte que prometía mantener y proteger las instituciones existentes» (*Ibid.*, p. 176). < <

[26] *Ibid.*, p. 177. < <

[27] Jacques Rancière, *Disagreement, Politics and Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, pp. 8-9
. < <

[28] Louis Althusser, «Contradiction and overdetermination», en *For Marx*, Londres, Penguin Books, 1969, pp.
49-86
[trad. esp.: «Contradicción y sobredeterminación», en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967]. <<

[29] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, pp.
89-97
[trad. esp.: *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992]. <<

[30] Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge (EEUU), Harvard University Press, 1980. < <

[31] S. Žižek, *op. cit.*, pp. 94-95 . < <

[32] *Ibid.*, p. 95. < <

[33] *Ibid.*, pp. 95-96 . < <

[34] *Ibid.*, p. 97. < <

[35] «The politics of rhetoric», en Tom Cohen, J. Hillis Miller, Andrzej Warminski y Barbara Cohen (comps.) ,*Material Events: Paul de Man and the Afterlife Theory*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2001, pp.
229-253
. < <

[36] Esto no significa que tal resto de particularismo pertenece al orden del significado: es el complejo de un conjunto significante articulado que incluye tanto significantes como significados. <<

[37] Joan Copjec, *Imagine no Woman. Ethics and Sublimation there's*
, Cambridge (EEUU), MIT Press, 2003. < <

[38] *Ibid.*, p. 33. < <

[39] *Ibid.*, p. 34. < <

[40] *Ibid.*, p. 36. < <

[41] *Ibid.*, p. 37. < <

[42] *Ibid.*, p. 38. < <

[43] *Ibid.*, p. 53. < <

[44] *Ibid.*, p. 60. < <

[45] E. Laclau, «Constructing universality», en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality,op. cit*., pp. 282-284
[trad. esp.: «Contruyendo la universalidad», en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad, op. cit*.]. <<

[46] Walter Benjamin, *Reflections, Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, Nueva York, Shocken Books, 1986, p. 281. < <

Notas

[1] E. Laclau, «Constructing universality», en J. Butler, E. Laclau, y S. Žižek, *op. cit.*, pp.
302-305
. < <

[2] Michael Portillo, «
I'm
living proof that failure is good for you», *The Sunday Times (News Review),* 22 de febrero de 2004, p. 9. <<

[3] Michael Kazin, *The Populist Persuasion. An American History*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1995, p. 250. La mayor parte de mi información relativa al giro conservador de la política populista en los Estados Unidos proviene de este sólido libro. Los libros de Kevin Phillips a los que me refiero en este texto son *The Emerging Republican Majority*, New Rochell, Arlington House, 1969; y *Mediacracy: American Parties and Politics in the Communications Age*, Garden City, Doubleday, 1975. <<

[4] M. Kazin, *op. cit.*, p. 251. <<

[5] *Ibid.*, pp. 192-193 . < <

[6] *Ibid.*, p. 167. < <

[7] *Ibid.*, p. 168. < <

[8] *Ibid.*, p. 173. < <

[9] Véase M. Kazin, *op. cit.*, cap 9. < <

[10] *Ibíd.*, pp. 222-223 . < <

[11] *Ibid.*, p. 224. < <

[12] *Ibid.*, p. 246. < <

[13] El nombre «infinito de medida» no aparece ni en la *Greater Logic* ni en la *Enciclopedia*, pero ha sido propuesto por W.
T. Stace
(*The Philosophy of Hegel*, Nueva York, Dover, 1955). Como la categoría es estrictamente simétrica con los infinitos cualitativo y cuantitativo, el nombre escogido es perfectamente razonable. <<

[14] *Science of Logic*
Hegel's
, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1993, p. 372.
<<

[15] Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge (EEUU), Cambridge University Press, 1999, pp.
140-149
. < <

[16] *Ibid.*, p. 150. < <

[17] Peter Stallybrass, «Marx and heterogeneity: Thinking the lumpenproletariat», en *Representations*, vol. 0, núm. 31, número especial: *The Margins of Identity in Nineteenth-Century England*, verano de 1990, pp.
69-95
(p. 84). < <

[18] *Ibid.*, p. 83. < <

[19] Karl Marx y Frederick Engels, *The Class Struggles in France, 1848 to 1850*, en Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, 10:62
[trad. esp.: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Progreso, 1972.]. <<

[20] F. Engels, *The Peasant War in Germany* (1870) en K Marx y F Engels, Collected Works, 10:62 [trad. esp.: «Prefacio a *La guerra campesina en Alemania*» en K. marx y F. Engels, *Obras escogidas*, t. II, Moscú, Progreso, 1972]. < <

[21] Stallybrass cita el siguiente párrafo de *La riqueza de las naciones* que es muy revelador: después de haber descripto a los «sirvientes domésticos» como trabajadores improductivos, Smith agrega: «En la misma clase se deben incluir tanto algunas de las profesiones más serias e importantes así como también las más frívolas: clérigos, abogados, físicos, hombres de letras de todo tipo; jugadores, bufones, músicos, cantantes de ópera, bailarines de ópera, etcétera. El trabajo de los más humildes de ellos tiene cierto valor, regulado por los mismos principios que regulan el de cualquier otro tipo de trabajo; y el de los más nobles y más útiles, no produce nada que pueda procurar luego una cantidad igual de trabajo. Como la declamación del autor, la arenga del orador, o la melodía de un músico, el trabajo de todos ellos perece en el instante mismo de su producción» (P. Stallybrass, *op. cit.*, p. 27; la cita de Smith proviene de *The Wealth of Nations*, Londres, 1910, libro 2, cap. 3, pp. 295-296)
. <<

[22] P. Stallybrass, *op. cit.*, p. 88. < <

[23] Hasta donde yo sé, hay solo un trabajo de Nun sobre este tema traducido al inglés: «The end of work and the “marginal mass” thesis», en *Latin American Perspectives*, núm. 110, vol. 27, núm. 1, enero de 2000, pp.
6-32
. Por supuesto que existen en español muchos otros trabajos de Nun que desarrollan este importante enfoque teórico. < <

[24] *Ibid.*, p. 11. < <

[25] Una versión anterior de este argumento puede encontrarse en E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time,op. cit*., pp. 9-10
. <<

[26] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove, 1968, p. 130 [trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1965], citado por P. Stallybrass, *op. cit.*, p. 89. Como bien señala Stallybrass, la postura de Fanon se acerca mucho aquí a la del primer Bakunin en su defensa del potencial revolucionario de los forajidos, los criminales y los bandidos. < <

[27] Es por eso que Gramsci habló del «Estado integral» y el «devenir Estado» de la clase obrera, no de la *toma* del poder del Estado. Estaba tan lejos de concebir a la lucha económica como diferente de la lucha política que afirmó que la construcción de hegemonía comienza en la fábrica. Por un esfuerzo opuesto —regionalizar la lucha política y separarla claramente de la lucha económica— veamos el siguiente párrafo de Žižek: «La segunda forma de la política de izquierda —que también rechazo— podría ser caracterizada como un tipo de política pura que se asocia principalmente con Badiou y al menos con una cierta versión de Laclau y Mouffe. Lo que formula Badiou (y Balibar también podría ser incluido aquí) es un tipo de emancipación pura, y aunque él insistiría en pertenecer a un linaje marxista, está básicamente claro que no hay ninguna necesidad de una crítica marxista de la economía política en su trabajo […]. Y aunque la orientación francesa jacobina de la política radical pura y la orientación más anglosajona de la lucha multiculturalista se oponen entre sí, sin embargo comparten algo: la desaparición de la economía como el sitio fundamental de la lucha» (Slavoj Žižek y Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Londres, Polity, 2004, pp.
144-145)
. Resulta un tanto extraño afirmar tan abruptamente que el cam po de las luchas en la esfera económica está totalmente ausente del trabajo de Badiou (y debo aclarar que la política de Badiou es muy diferente de la mía); todos saben que *politique*
L'Organization
—el movimiento de Badiou— está centrado casi exclusivamente en la radicalización de la lucha obrera. Por lo tanto, ¿dónde descansa el malentendido? La respuesta aparece algunas páginas más adelante: «No quiero decir economía en el sentido vulgar de "sí debemos hacer algo por el destino de los trabajadores". Estoy apuntando aquí a algo más radical. Pienso que hay una idea central desarrollada por George Lukács y la Escuela de Frankfurt que, a pesar de todas mis críticas a la tradición marxista occidental, es hoy más actual que nunca. La idea es que la economía no es simplemente una más entre las esferas sociales. La percepción

básica de la crítica marxista de la economía política —del fetichismo de la mercancía, etcétera— es que la economía tiene cierto estatus social prototrascendental […]. Aquí disiento nuevamente con el mantra posmoderno: el género, la lucha étnica, lo que sea, y después la clase. La clase no es una más en la serie. Por clase, entendemos, por supuesto, lucha económica anticapitalista» (*op. cit.*, pp.
146-147)
. Difícilmente podría estar más claro. La economía es una esfera autodeterminada dotada de «un cierto estatus prototrascendental» (y el «proto» es un mero eufemismo). Resulta innecesario decir que la heterogeneidad en el sentido que la hemos definido en nuestro texto debe ser rigurosamente excluida. Sabemos, sin embargo, que sin heterogeneidad no puede haber ningún antagonismo y ninguna lucha. No resulta sorprendente que Žižek tenga que excluir de una política emancipatoria en la esfera económica no solo las luchas multiculturales, sino también las de los trabajadores para mejorar sus condiciones. Su disputa, dada su visión de la economía, no es con una u otra clase de lucha, sino con la noción de «lucha» *tout court*. Es cierto que al final del párrafo saca de su sombrero su conejo de la «lucha económica anticapitalista», pero es meramente gestual: no puede ofrecer un solo ejemplo de tal lucha. No es raro: una vez que ha determinado un territorio regional *objetivo* como el área necesaria para la emergencia de un antagonismo «fundamental», ya no puede mantener una noción de heterogeneidad que, por definición, subvierte las delimitaciones territoriales. Volveremos sobre este tema en nuestro último capítulo. < <

[28] Georges Bataille, «The psichological structure of fascism», en Fred Botting y Scott Wilson (comps.) ,*The Bataille Reader*, Oxford, Blackwell 2000, pp.
122-146
. < <

[29] *Ibid.*, p. 122. < <

[30] *Ibid.*, p. 127. < <

[31] *Ibid.*, p. 128. < <

[32] *Ibid.*, p. 136. < <

[33] Jeffrey Mehlman (*Revolution and Repetition: Marx/Hugo/Balzac,* Berkely, 1977) ha sostenido convincentemente que el elemento de heterogeneidad y su ruptura con la noción de representación de clase conduce al colapso de las ambiciones totalizadoras de la dialéctica. Stallybrass (*op. cit.*, pp.
80-82)
ha objetado que, a partir de la heterogeneidad, Marx es capaz de reintroducir un movimiento homogeneizante de tipo dialéctico. Aunque reconozco que tal vez Mehlman no le da al momento homogeneizante su verdadero peso, pienso que está en lo cierto cuando afirma que la heterogeneidad deshace la totalización dialéctica. Cualquiera que sea la importancia de las tendencias homogeneizantes, está claro que, después del pasaje a través de la heterogeneidad, nos estamos refiriendo a una homogeneidad que es esencialmente no dialéctica. <<

Notas

[1] Ernest Barker, *Reflections on Government* (1942). Citado por Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1967, p. 109. < <

[2] Lo que sigue en este párrafo y en el próximo es un resumen de un argumento que hemos presentado más minuciosamente en «Power and representation», incluido en *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996. < <

[3] H. Pitkin, *op. cit.* <<

[4] *Ibid.*, p. 106. < <

[5] *Ibid.*, pp. 106-107 . < <

[6] *Ibid.*, p. 107. < <

[7] *Ibid.*, p. 111. < <

[8] Este punto es el que separa nuestro enfoque del de Hardt y Negri, que será discutido en la conclusión de este libro. <<

[9] Estos diversos modelos son discutidos en detalle en Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000. < <

[10] Claude Lefort, «The question of democracy», en *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, pp.
9-20
. < <

[11] *Ibid.*, pp. 17-18 . < <

[12] *Ibid.*, p. 13. < <

[13] *Ibid.*, pp. 19-20 . < <

[14] En su libro *The Democratic Paradox, op. cit.* < <

[15] *Ibid.*, p. 2. <<

[16] *Ibid.*, pp. 2-3. <<

[17] *Ibid.*, pp. 95-96 . < <

Notas

[1] Yves Surel, «Berlusconi, leader populiste?», en Oliver Ihl, Janine Chêne, Eric Vial, Ghislain Wartelot (dirs.) ,*La tentation populiste en Europe*, París, La Découverte, 2003, pp.
113-129
. < <

[2] H. G. Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*, Nueva York, Saint
Martin's
Press, 1994. < <

[3] Y. Surel, *op. cit.*, p. 116. < <

[4] *Ibid.*, p. 127. < <

[5] Andreas Schedler, «Anti-political establishment parties», en *Party Politics*, vol. 2, núm. 3, 1996, pp. 291-312 . <<

[6] Véase Guy Hermet, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique siècles XIXe-XXe*, París, Fayard, 2001, pp. 181-192, donde se defiende una tesis similar a la nuestra. < <

[7] *Ibid.*, pp. 185-186 . < <

[8] *Ibid.*, p. 190. < <

[9] William Brierley y Luca Giacometti, «Italian national identity and the failure of regionalism», en Brian Jenkins y Spyros A. Sofos (comps.) ,*Nation and Identity in Contemporary Europe*, Londres, Routledge, 1996, pp.
172-197
. < <

[10] Especialmente el Partito Socialista Italiano de B. Craxi. < <

[11] Sobre la Liga del Norte hemos consultado a W. Briery y L. Giacometti, *op. cit.*; Christophe Bouillaud, «La Lega Nord, ou comment ne pas reussir à éter populiste
(1989-2002)
», en O. Ihl, J. Chêne, E. Vial, G. Wartelot, *op. cit.*, pp.
130-145
; I. Diamanti, *La Lega. Geografia, storia e sociología di un nuovo soggetto politico*, Roma, Donzelli, 1993; R. Mannehimer (comp.) ,*La Lega Lombarda*, Milán, Feltrinelli, 1991; R. Borcio, *La Padania promessa. La storia, la idea e la logica della Lega Nord
d'azione*
, Milán, II Saggiatore, 1997. < <

[12] La *Alleanza Nazionale*, liderada por Gianfranco Fini procede del *Movimento Soziale Italiano*, la organización neofascista fundada a fin de la Segunda Guerra Mundial por Giorgio Almirante. En la actualidad ha roto la mayoría de sus lazos con su pasado fascista. A diferencia de la *Lega*, no tiene veleidades regionales: como corresponde a una fuerza procedente de la tradición fascista, es partidaria de un Estado fuerte centralizado. < <

[13] W. Brierley y L. Giacometti, *op. cit.*, p. 184. < <

[14] *Ibid.*, p. 186. < <

[15] *Ibid.*. <<

[16] C. Bouillaud, *op. cit.*, passim. < <

[17] *Ibid.*. <<

[18] C. Bouillaud, *op. cit.*, pp. 142-144
. < <

[19] Y. Surel, *op. cit.,passim.*. <<

[20] *Ibid.*, p. 123. < <

[21] Véanse varios capítulos de B. Jenkins y S. A. Sofos
, *op. cit.*, y G. Hermet, *op. cit.*, cap. VIII. < <

[22] La afirmación requiere, sin embargo, algunas salvedades. En países con una importante población indígena existía un nativismo que se acercaba en algunos momentos al populismo étnico. <<

[23] Cfr. G. Hermet, *op. cit.*, pp. 253-254
. < <

[24] *Ibid.*, p. 255. < <

[25] *Ibid.*, p. 268. < <

[26] Véase S. A. Sofos, «Culture, politics and identity in former Yogoslavia», en B. Jenkins y S.
A. Sofos
, *op. cit.*, pp.
251-282
. < <

[27] «El régimen alentaba el resurgimiento de rituales serbios ortodoxos, como ser los bautismos masivos de serbios y montenegrinos en Kosovo Polje, o la procesión de los presuntos restos del príncipe Lazar a lo largo de una serie de sitios sagrados y monasterios hacia Kosovo Polje donde fueron reenterrados. El retorno del príncipe derrocado al lugar donde los serbios habían sido vencidos por los turcos y donde perdió la vida daba la impresión de un círculo completo, un "nuevo comienzo". Ambos rituales constituyeron una confirmación simbólica de la voluntad de la nación serbia de restaurar y reclamar su dignidad» (S.
A. Sofos
, *op. cit.*, p. 279, n. 35). < <

[28] *Ibid.*, pp. 268-269 . < <

[29] Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge (EEUU), MIT Press, 1998, p. 225 [trad. esp.: *La inclusión del otro; estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 2002]. <<

Notas

[1] La literatura sobre el populismo estadounidense del siglo XIX es prácticamente inagotable y a menudo ha sido sometida a giros interpretativos dominados por prejuicios ideológicos. Un buen resumen de esta discusión puede encontrarse en Margaret Canovan, *Populism*, Londres, Junction Books, 1981, pp.
46-51
. Mi propia lectura del período ha estado particularmente influida por Lawrence Goodwyn, *Democratic Promise: The Populist Movement in America*, 1976, y Michael Kazin, *The Populist Persuasion*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1998. <<

[2] Este documento está reproducido en John D. Hicks, *The Populist Revolt. A History of the Farmers Alliance and the Party People's*, Nebraska University Press, 1970, pp 435-439. <<

[*] Alianza de Granjeros. [N. de la T.]. <<

[3] M. Kazin, *op. cit.*, p. 27. < <

[4] *Ibid.*, p. 16. <<

[5] *Ibid.*, p. 30. <<

[6] *Ibid.*, p. 41. < <

[7] *Ibid.*, p. 43. < <

[8] *Ibid.*, p. 38. <<

[9] Cit. en Goodwyn, *op. cit.*, p. 523. < <

[10] *Ibid.*, p. 534. < <

[11] *Ibid.*, pp. 532-533 . < <

[12] *Ibid.*, p. 535. < <

[13] Véase Paul Dumont, «The origins of Kemalist ideology», en Jacob
M. Landau
(comp.) ,*Atatürk and the Modernization of Turkey*, Boulder, Westview Press, 1984, pp.
21-44
. < <

[14] *Ibid.*, p. 31. < <

[15] Cit. en *ibid.*, p. 32. < <

[16] Cit. en *ibid.*, p. 33. < <

[17] *Ibid.*, p. 34. < <

[18] Cit. en *ibid.*, p 29. < <

[19] *Ibid.*, p. 36. < <

[20] Esta tesis, así como también una buena discusión de la literatura relevante sobre el tema, puede encontrarse en Dietrich Jung y Wolfango Piccoli, *Turkey at the Crossroads. Ottoman Legacies and a Greater Middle East*, Londres y Nueva York, Zed Books, 2001. <<

[21] Véase D. Jung y W. Piccoli, *op. cit.*, p 44. < <

[22] Véase S. Madryn, «Ideology and religion in the Turkish Revolution», en *International Journal of Middle East Studies*, núm. 2, pp.
197-211
. < <

[23] Cit. en D. Jung y W. Piccoli, *op. cit.*, pp. 79-80
. < <

[24] *Ibid*., p. 79. El trabajo de Sayari que mencionan los autores es «Political patronage in Turkey», en E. Gellner y J. Waterbury (comps.) ,*Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londres, Duckworth, 1977, pp.
103-114
. < <

[25] Véase Eric J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, Londres–Nueva York, I.
B. Tauris
and Co., Ltd, 1998, p. 231. < <

[26] Sobre la enunciación peronista, véase Silvia Sigal y Eliseo Verón, *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Legasa, 1985. Véase también G. H. Castagnola, *Perón's Body of Evidence. Juan Domingo Discourse during his Political Exile (1955-1972)*, tesis de doctorado, Department of Government, University of Essex, octubre de 2000. <<

[27] G. H. Castagnola, *op. cit.*, p 63. < <

[28] *Ibid.*, p. 79. < <

[29] *Ibid.*, pp. 138-139 . < <

[30] M. Canovan, «Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy», en *Political Studies*, XLVII, 1999, pp. 2-16
. < <

Notas

[1] Edward Wong, «Iraqui nationalism takes root, sort of», en *The New York Times*, 25 de abril de 2004, sección 4, p. 1. < <

[2] *Ibid.*, p. 16. < <

[3] Véase especialmente Alenka Zupancic, *Ethics of the Real. Kant and Lacan*, Londres, Verso, 2000. < <

[4] *Ibid.*, p. 11. Zupancic se refiere aquí a Kant, pero asimila la posición kantiana en este punto a la de Lacan. ¿No está la propia concepción de Lacan del *passage à*
l'act
fundada en ese gesto kantiano? (*loc. cit.*). <<

[5] *Ibid.*, p. 204. < <

[6] *Ibid.*, p. 255. < <

[7] Tal discusión debería moverse en la dirección de una tipología de situaciones y movimientos. El objetivo de este libro ha sido más limitado: la determinación del funcionamiento básico de la razón populista. < <

[8] Nos referiremos principalmente a las intervenciones de Žižek en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, op. cit. Dados los procedimientos establecidos entre nosotros para escribir ese libro, solo pude leer lo escrito por Žižek cuando ya había escrito mi parte, por lo cual no tuve la posibilidad, dentro del contexto de ese libro, de contestar a sus últimas críticas de mi trabajo. Por lo tanto, lo que sigue es, en cierta medida, mi respuesta. Sin embargo, no cubre la totalidad de las críticas de Žižek, sino solo aquellos aspectos relacionados con el tema central del presente libro. < <

[9] S. Žižek, «Mantenerse en el lugar», en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *op. cit.*, pp.
316-317
. < <

[10] S. Žižek, «¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!», en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *op. cit.*, p. 101. < <

[11] *Ibid.*, p. 95. < <

[12] S. Žižek, «Da capo senza fine», en J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *op. cit.*, p. 225. < <

[13] S. Žižek, «Mantenerse en el lugar», *op. cit.*, p. 320. < <

[14] Una interpretación equivocada que es bastante poco honrada, ya que en otros trabajos Žižek muestra una perfecta comprensión de nuestros argumentos. Así, afirma, aprobadoramente: «Es mérito de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe que hayan desarrollado, en *Hegemonía y estrategia socialista*[…] una teoría del campo social basada en tal noción de antagonismo —en un reconocimiento de un "trauma" original, un núcleo imposible que resiste la simbolización, la totalización, la integración simbólica […]. Ellos enfatizan que no debemos ser "radicales" en el sentido de encaminarnos a una solución radical: siempre vivimos en un interespacio y en un tiempo prestado; toda solución es temporaria y provisional, una especie de postergación de una imposibilidad fundamental» (*The Sublime Object of Ideology*, op. cit., pp.
5-6
[trad. esp.: *El sublime objeto de la ideología, op. cit.*]). < <

[15] S. Žižek y G. Daly, *Conversations with Žižek*, Londres, Polity, 2004, p. 149. < <

[16] Durante nuestra discusión en el libro que escribimos junto con Judith Butler le preguntamos a Žižek repetidamente quién era para él el sujeto emancipatorio y cuál era la línea estratégica general que proponía, de manera que el debate se volviera más político y menos «metafísico». No hubo respuesta. < <

[17] Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000 [trad. esp.: *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002]. < <

[18] Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, París, Galilée, 1995. < <

[19] *Ibid.*, p. 28. < <

[20] *Ibid.*, p. 63. < <

[21] *Ibid.*, p. 39. < <

[22] Sigmund Freud, *Group Psychology*, en Standard Edition, vol. 18, p. 91 [trad. esp.: *Psicología de las masas y análisis del yo,* en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985]. < <